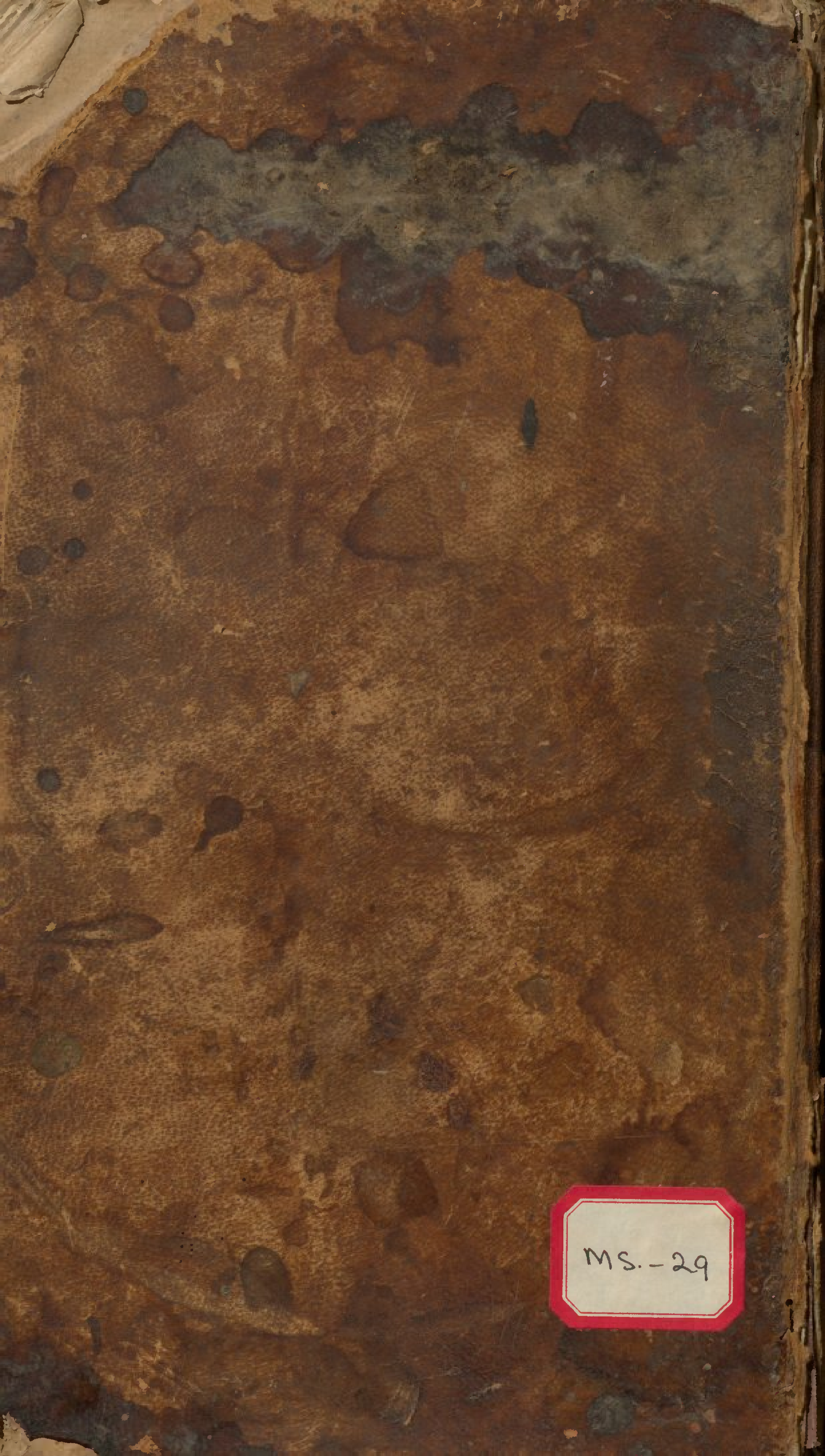


تاریخ

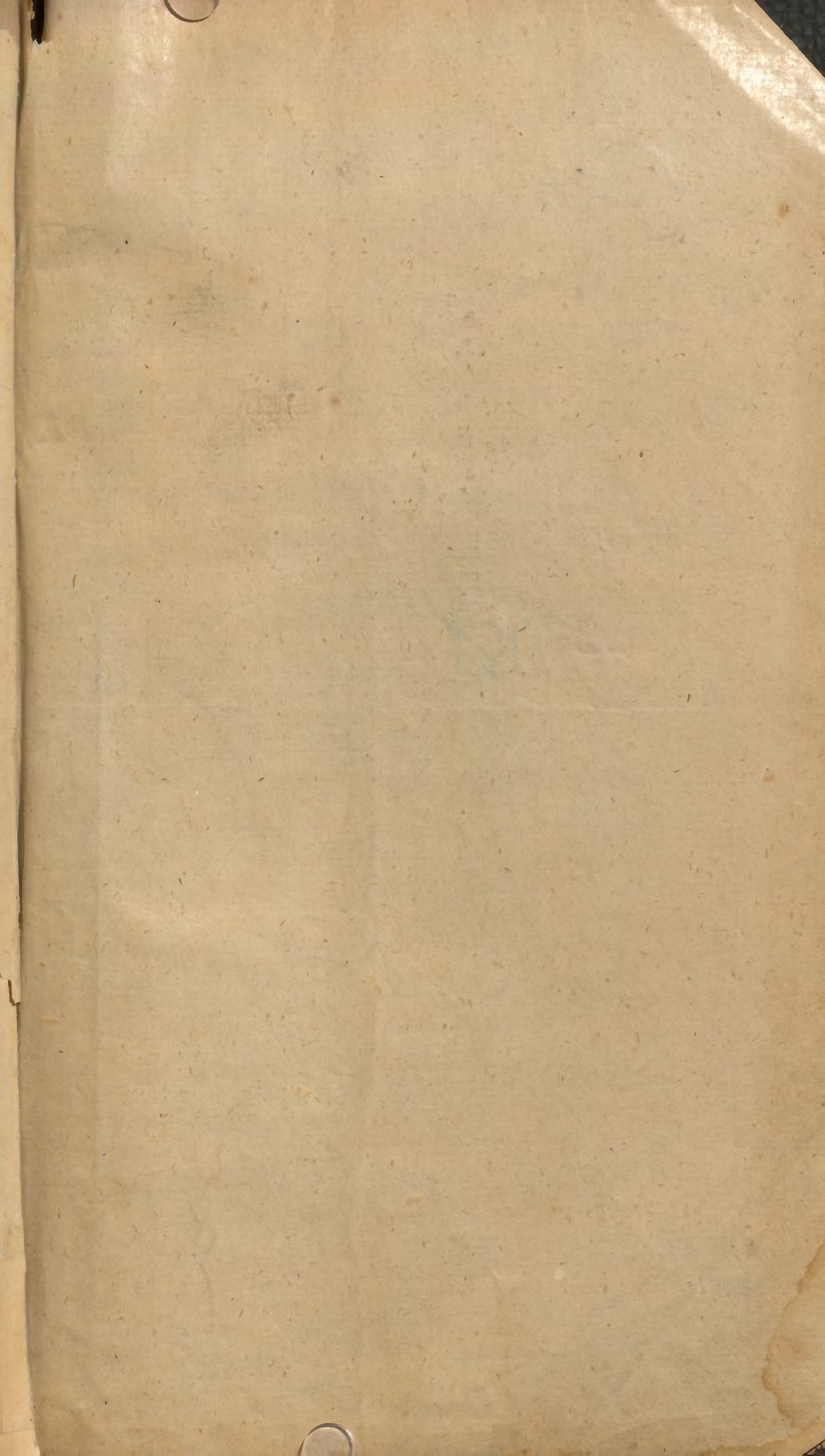
وفات جنت مکان مغفور [illegible]

میرزا حسن آشتیانی روز جمعه ۲۳ شهر جمادی الاولی [illegible]

سنه ۱۳۱۹ [illegible] وقت ظهر [illegible]

عمر او [illegible] ۷۶ [illegible]

[illegible]



شرح اشارات

بسم الله الرحمن الرحیم
تاریخ ولادت فرزند
محمد باقر وقت غروب آفتاب
در شب پنجشنبه پانزدهم
شهر جمادی الاولی سنه
الله اولاد کرامت فرمود
الحمد لله اولا و آخرا
سنه ۱۱۶۸

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما تشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات

اقول ان هذين النوعين من الحكمة اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في مأخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما لذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة فيهما لا يرجى ان يطابق عليها اهل زمان ولا يكاد ان يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان من تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر فيهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسأل الله تعالى الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان

النمط الاول في تجوهر الاجسام

قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوسل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال الجوهر يطلق

على الموجود لا في الموضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والجوهر بالمعنى الاول
صيرورة الشيء جوهرا او بالمعنى الثاني محقق حقيقته فالمراد بجوهر الاجسام ليس هو بالمعنى الاول
لانها ليست مما لا يكون جوهرا فصير جوهرا بل هو الثاني فان المط تحقق حقيقتها من تركبها
من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث
بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتداء في تعليمه بالطبيعيات التي
كالاثبات تركب الجسم من المادة والصورة وسائر احوالها
هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس
الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ثم منها الى المعقولات
وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث
المادة والصورة التي يبتني عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت
هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي
الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها هذه
الحوالات من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة
باثبات المادة والصورة واحوالها اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتني تلك
الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي
لا يتجزى لانه اخر ما ينحل اليه مقاصده الذي لا يبتني على مسئلة تقتضي حوالته الى اخرى فصار هذا النمط
لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلفة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم
يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان
نفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي
له الابعاد الثلثة والمراد هيهنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح
حده المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على ساير كتبه واما ثانيا فبان
قابلية الابعاد ليست فصلا لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا

احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول
انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في الموضوع وابطل
كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في انه لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني
انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو
القابل للابعاد والمحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التزييف
مغالطة ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما
مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلوا اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه
بالفعل او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية فحصل منهما احتمالات اربعة اولها
كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء والمتكلمين من المحدثين
وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من المتكلمين
المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات متناهية وهو ما
اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم
بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات غير المتناهية
هو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيجيء القول فيه
ان شاء الله وحده قال وهم واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب
المذهب الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم
اياه فسمى الراي الباطل او السؤال الباطل بالوهم تسمية المسبب بالسبب مجازا وقد مر انه يسمى
الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى دليل بالاشارة وكل فصل مشتمل على حكم يكفي في
اثباته تجريد الموضوع او المحمول عن اللواحق او النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما
اراد في هذا الفصل ابطال الراي الاول من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله
بالاشارة قال اشارة من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل فقوله كل جسم ذو مفاصل

فيه

قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي
مواضع بأعيانها عند مثبتي الجزء ولا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان
وسماها باسمها قوله ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك
الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً ولا فرضاً وان الواقع منها في
وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس اقول ذكر للاجزاء احكاماً اربعة اولها انها ليست
باجسام والثاني ان الاجسام يتألف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلاً
والرابع ان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس وهذه احكام مسلمة
من اصحاب هذا الرأي اورد الاول منها تقريراً لمذهبهم والباقية تمهيداً لما يناقضهم به على ما
ينبغي ان يفعله ناقضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة
وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانقسام الانفكاكي او التشكل بعسر كالاشياء
الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول
بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد الفرض ان الوهم
ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا
يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي
والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضاً وفي بعضها
يحذف لفظ لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضاً في الفرض والاول اصح لانه لم
يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب قال ولا يعلمون ان الوسط اذا
كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر وانه ليس لواحد من الطرفين
ملقاه بأسره اقول هذا ابتداء شروعه في النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط
الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما
بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة والاول يناقض كونه حاجباً لهما وايضاً يناقض الحكم الثاني وهو

تالف الاجسام من هذه الافراد لان التالف لا يتصور الا بعد ملاقات الافراد والثانى انه يتافى

كونه حاجبا لما من التماس والثانى يقتضى تداخل الافراد وهو ممتنع فى نفسه ومناقض للحكم الثانى

ومستلزم للمطلوب كما سياتى والثالث يقتضى التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثانى اولا

لا يلاقى الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى القسم الثالث الذى

يفيد النقض لقوله التقى كل واحد من الطرفين من شئ غير ما يلقاه الآخر فقد تمت بذلك حجة

الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين

الاول والثانى فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الوسط شيئا غير

ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقات ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول لان

احالته اظهر وصرح برفع الثانى بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره واما جفيه

بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سياتى ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب واما رجع الى اثبات

القسم الثالث مع ان الحجة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض الكلام بل نقصد

ابطال هذا الراى فى نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب

اليها ذاهب قال وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او خيرهما

او ما شئت فسمه واحدا لم يمكن له بد من ان ينفذ فيه اقول يريد بيان حال القسم الثانى

القول بتعدد او الاتحاد المكانين او الخيرين واعلم ان المكان عند القائلين

غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض

للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسمونه الحكيم ميلا واما الحيز فهو عندهم هو الفراغ المتوهم المشغول

بالشئ الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما

واحد وهو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر للمحوى فلما لم يكن المنازعة فيه

مفيده ههنا وكان المفهوم من المكان والحيز المذكور معلوما غير محتاج الى البيان اشار الشيخ

بقوله مكانهما او خيرهما او ما شئت فسمه الى لا يناقش فى العبارة والمعنى ان الطرف الآخر

مجوزين

بجوز ان يداخل الوسط فلا بد ان ينفذ فيه **قال** فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء
المتوهم للمداخلة **اقول** اي فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل
النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ
للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقاة في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط
بقسمين مع يمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه على حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة
في غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام
المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الثاني
فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني واقول هذا التفسير
يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول هو حال المماسة ووسط وهو الحال الذي
بعد المماسة وقبل تمام المداخلة واخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على راي نفاة
الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء
ولا يصح على راي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما
فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحاله وملحوق باخرى فاذا هذا التفسير الثاني
لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على المصادرة على المطلوب **قال** واللقاء المتوهم للمداخلة
يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للطرف الاخر وملاقاة الوسط له وان لا يتميز في
الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فلا يكون ترتيب وسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان في
شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل يبقى فراغ واتم يقتضي
ما يلاقي **اقول** اي المداخلة التامة تقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه المداخل
اياه ملاقيا للطرف الاخر اذ المداخلة اياه فانهما متلاقيان بالاسر ويرتفع الامتياز
في الوضع بين المتداخلين مع الوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك
لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينها الاشارة الى الاخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير

رح

الكلام على

لا يكون ترتيب ووسط وطرف اي بهذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد
حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا فان كل ان شيئ من ذلك لما ان كان احد الكلمين المذكورين
صحيحا لم يكن لها الملاقاة بالاسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز
المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء
يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض و
ذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تألف الاجسام منها او عدم امتيازها
في الوضع او تجزيها وهذه محال فالقول بها محال وهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح
اورد من حجج مثبتي الجزء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وتنقسم الى ما مضى
والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة
وهو ان انقسم لم يكن مجموعه موجودا لكونه غير قار ذاتا فلا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع
المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وسنحل هذا
الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي ان شاء الله تعالى قال وهم وتنبيه
ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية اقول
يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة
المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها
وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء
بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات
التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء وهو محال
وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات
فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم فان الكثرة انما
تتألف من الآحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من

اقول لهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا
يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة وينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا هو قول
بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء
متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا التأليف
ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب
هذا المذهب وجوب قطع مسافة محدودة في زمان غير متناهية ارتكبوا القول بالطفرة
ولما الزمهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء
ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء القريب من مركز الرحاء عند حركة جزء
البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطاء منه ارتكبوا القول بكون البطؤ لتخلل بعض
ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحاء عند الحركة فاسم التشنيع بين
الفريقين بالطفرة وتفكك الرحاء على ما هو المشهور قال ولا يعلم ان كل كثرة كانت
متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها اقول قال الفاضل الشارح
الكثرة يقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى من
مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي
ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات
ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون
موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان
الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام
اقول هذه مؤاخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح قال فاذا كان كل متناه
يؤخذ منها مؤلفا من آحاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيد المقدار بل
على العدد اقول تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخ اما ان لا يكون حجم

هو لشه جمع المتناسبين من الابوة والبنوة بين الاب والابن
وليس لها تناه في المقدار
لان تعريف العدد ما كان نصف مجموع حاشيتيه والواحد ليس كذلك وهذا على مذاق الالهيات
وعند البعض من ارباب ... عدد
ولا لفائدة جدا

ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال
القسم الاول بان التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا للمقدار وذلك لان
الجسم لا يزداد به ثم قال بل على العدد اي بل عساه ان لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد
قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة التاليف
المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كانت مقاديرها مساوية لمقدار
الواحد منها يكون في حيز الواحد وح يستحيل ان يقع الامتياز بينها بحسب الحجمية او شيء من
لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا شيء من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز
فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر
على التجويز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض فان النقطة التي
هي اطراف انصاف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا يتغاير في الوضع ويختلف احوالها
العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك
ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل
يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ
بارتفاع التعدد على سبيل التجويز قال وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد
وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم اقول هذا هو القسم
الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض و
عمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء واما يتاتى باضافة بعض الاجزاء
الى البعض في الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله كان
حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات
الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما مما نفع لان يدخل فيه آخر قال الفاضل الشارح
ينبغي ان يضمر في المتن لفظة وذلك بان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في

فكان جسم ای حصل حجم في كل جهة

جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها
اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله وامكنت الاضافات بينها لا يعود الى الكثرة
بل يعود الى الآحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتأليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات
بينها في الجهات لا ان يفرض اولا تأليف الكثرة الاولى في جهة ثم يحتاج التأليف في الجهات
الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات
امكان النسبة بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات
وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها
حجما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بانضمام بعض الاجزاء الى البعض كما ذهبنا اليه واعلم
ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى
وذلك لان الجسم الذي الّفه قد تألف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية
المقادير لا يتألف مما لا يتناهى اصلا قال كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده غير متناهية نسبة
متناهي القدر الى متناهي القدر اقول هذا تالي لقوله ان كان من الكثرة متناهية منها حجم فوق حجم
الواحد الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم
كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده الى قوله متناهي القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها
قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهي القدر ولفظ كان حرف
رابطة والمجموع تالي للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقرير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء
المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى
جسم اخر متناهي القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي القدر الى شيء متناهي القدر واعلم
انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهي وبين ساير الاجسام الا بعد ان صيره جسما و
ذلك لان النسبة لا يقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا قال
لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فيكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير

المتناهية نسبة متناه الى متناه وهف تح اقول هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة
يريد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان الحجم
المؤلف من عدد متناه من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثاني بط
لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضا بط اذ لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد
متناه في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء
الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه وهف تح فليبطل الاول حقا واذا
بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى قال تنبيه اليس قد اوجب النظر
ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل
جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل بعد او جب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل
اقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية
ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير
منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام هذا هو المط في هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج
فيه الى برهان زايد على ما تقدم واعلم انه اورد القضية الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان
يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية
المقدار لا يجوز ان يكون متالفة مما لا يتناهى فقط فلو جاز وجود جسم غير متناهي المقدار لجاز
وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يتبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا
جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم كليا بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي المقدار
قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان
لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع
ومن المتناهية غير ممتنع فلا جرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان اقول انه لم ينقل في
الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية الى التي

لا يتجز

لا يتجزى ويدل عليه قوله اي ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركيبه منها فكان الوجه ان
يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني
ومن الناس من يمكنا والقول في التاليف وكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التاليف ثم
ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول من الناس من
يظن ان كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب ذلك ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا
يجب بالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون كل جسم في
قوة قوله ليس يجب ان يكون بعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منها جزئيا وهو قوله فقد اوجب
امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع
حصول الانفصالات التي لا تتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل
الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه
بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان
الممتنع هو حصول جميع الانفصالات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس
في الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا ان يقع خارجيا كالفلك اقول الاظهر
لا سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الافراد لزم امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان
قال بل هو في نفسه كما هو عند الحس اقول الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على
ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما
هو عند الحس قال لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال وفرض
المفاصل اما بالفك والقطع واما باختلاف عرضين قارين كما في البلقة واما بالوهم
ان امتنع الفك بسبب اقول اي الجسم الذي علم انه لا يكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل
بل يجب ان يكون قابلا للانفصال كما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا
يخلو عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق

او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال
الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم قال تنبيه اليس اذا لم يكن تأليف من
آحاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير
النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نورده اقول
لما ابطل الاحتمالين من الاربعة المذكورة بقي ان الحق احد الآخرين فاشار الى ابطال
احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية ويعني
الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية
لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تنبيها لان
هذا الحكم فرع على ما تقدم وهذا باب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان
فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده القدر الذي نورده اي في هذا الكتاب
وفي بعض النسخ القدر الذي اوردناه قال تنبيه انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال
المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتألف مما لا
ينقسم حركة ولا زمان اقول قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه
قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل
على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون
السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني
الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمى مقادير والشيخ نبه على جميع ذلك ثم ايضا بقوله من حال
احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها
بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك
لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم
بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان وبين من ذلك ان قسمة الحركة

والزمان

والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية
المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التنصيف
تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدود لها بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة
على اثبات الجزء **فصل** قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا **اقول** المقصود من هذا
الفصل اثبات الهيولى للجسم والمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي
تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم للحشو ما بين السطوح والامر الذي يقابله رؤية العوام
فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق
من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا بالقياس
الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق
على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق
المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال او امتداد
بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بالقياس الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما
كون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى
والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا
المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول
ولما تقرر هذا فمقول المقدار في قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على المعنى اللغوي
لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم ويصح
ان يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان
القائلين بالجزء يعرفون ثخانة الجسم ولا يعرفون باتصاله وتقديم الاعرف في
الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي
كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد متبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة

[illegible]

وتارة مكعبا مثلا وهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس فكان كونه ذا كمية وذا مساحة امرا معينا غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه البيانين

اعني كون الجسم ذا كمية ومساحة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم تعترف ان الجسمية شيء مغاير لهذه الامور فانه ما لم تعرف مغايرتها لها لم يمكن

اثباتها له قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته او شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهرية وهو فصله الذي يحصل جوهريته

قال وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك يعني الانفصال اعم من الانفكاك كما ذكره

اقول قال الفاضل الشارح احترز بلفظ قد المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك اقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال بالجد مباينة اعني الوهمي ولاجل ذلك

قيل ولهذا البرهان على ما يجيء بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال

الخارجية فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر ذكره قال وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا

يكون هو بعينه الموصوف بالامرين اقول يريد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي وهو ذلك الامتداد

الذي في الشمع مثلا لكونها كرة ومكعبة ومشكلا باي الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان المقادير اعراض بهذه العبارة

اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه

ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى واما قيد المتصل بالذات فلان المادة ايضا

اقول

هقلا

متصلة ولكن بغيرها اعني الصورة وانما يبدأ القابل للاتصال والانفصال بقوله قد لا يكون
هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث
المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث
اللفظ للذي يطرء عليه احدهما ويشفى بطريانه فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي
ينعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال
فلان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا
لعدمه وان قبل الاتصال كان الشيء قابلا لنفسه **قال** فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول
بالفعل وغير هيئته وصورته **اقول** قوة الشيء بمعنى امكان وجوده ووجوده
متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود
الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق
فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول اي الانفصال هو الصورة الجسمية
وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا
ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل
الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه
ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فتبين ان قوة يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه
حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء
غير وجود ذلك المقبول انما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال وان اثبات
المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك
الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم
الاتصال عما من شأنه ان يتصل والامور العدمية لا يستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول
الانفصال لنفس الانفصال تلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية

التي يستدعي محلاً حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال يثبت شيء آخر هو الهيولى
واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداماً صرفة فهي يستدعي
محالاً شبيهة بالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شأنه ان يتصل على ما قال
فهذا اثبت محله وهو الذي من شأنه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال
للانفصال في كلامه هو ان حاله لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان
كلياً وايضاً التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يوهم الاستدلال
بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان
يستمر وجوده **ق** وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال
يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجدداً **اقول** المتصل بذاته ما دام
موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال
الواحد المتعين مع تعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان
آخران بحسبها فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجدداً
ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنع فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي
في الاحوال جميعاً هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان نقول لما ثبت ان
الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلاً فقوة قبول الانفصال
حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على وجه يكون حال
كونها اتصالاً موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال
وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه
لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما و
هو الجسم كما سبق الى اوهام المشككين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان
يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعاً للاتصال والانفصال

فهو

فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث تفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة
ولا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع
هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق
ينبغي ان يثبتوا ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي
ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد
تشخصها المستفادة من الصورة ليوقف على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة
بالوحدة او التعدد حسبما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد
وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة اخرى يوجد في الحالتين لكان تعدد المادة
بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحوجا الى مادة ويتسلسل الى اخر
ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا
بتعدد بل انما يتصف بها عند تعاقب الصورتين والفاضل الشارح عارض الشيخ بان ما يحتجه على
نفي الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال
فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا بين المثلين وايضا لم يكن هي بالمحلية اولى من الجسمية و
ايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم يكن
الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه
الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا
بالانفراد بل بما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير قال وهم
وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والفصل وليس كل
جسم فما حسبك اقول هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان
وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك
لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والفصل كالفلك

اوی صح

بالفعل صح

وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلاً لها بحسب الوهم **قال** فان خطر ذلك
ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة **اقول** هذا هو الشيء المرسل الذي
الوهم وهو تبذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي
لا يبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم تبذكر كون
كل ذي حجم بحيث يسطح طرفيه عن الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فان امتنع استحضار
وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد ومنع الحكم بكون الشيء من الاجسام غير مقارن لما قبل للفصل
والوصل العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ولتخالفها
فيما لا يتعلق بهذا المعنى لكون بعضها فلكا وبعضها عنصراً وما يجري مجراه واعلم ان الامتداد
المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام وكلي جنسا او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص
وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول
وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لا شك في وجوده والشيخ اخذه
كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك كما مر ولا شك
في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لساير الطبايع **قال** وما لها من الغنى
عن القابل او الحاجة اليه متشابه **اقول** وذلك لان الشيء المأخوذ من حيث هو لا يمكن
ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه مأخوذا مع
امور تقتضي الاختلاف **قال** فاذا عرف بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان
طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته فحيث ما كان لها ذات
كان لها تلك الطبيعة **اقول** اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان نحو الانفصال
عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل تقوم تلك الطبيعة
فيه عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل
لكانت مستغنية حيث ما كانت **قال** لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها

هوم

دون الفصول **اقول** قد بينا ان الطبيعة تكون باعتبارات مادة وباعتبار جنساً
وباعتبار نوعاً فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها
محصلا اياها ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن
نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها
فهي وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجيات دون الفصول
مع كون الطبيعة النوعية لا تختلف بها لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان
مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا
يكون مقتضيا في سائر الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو
ان يقال لما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوان فلم لا يجوز ان
يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام
فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة واحدة نوعية محصلة تختلف بالخارجيات
عنها دون الفصول فهي ان اقتضت شيئا اقتضت مع جميع الخارجيات عنها وفي جميع الاحوال
بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان تقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم
اذا تحصلت بشيء انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء
الغير الخارج عنها لم تقتض مع غيره لانه مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح
اورد الشك اولا في ان الجسمية طبيعة واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في
قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات
ونقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا بان
الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا
يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما تقتضيه الامتداد
من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك

ومنقض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا يلم وعن المناقضة ان الوجود ليس من
الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجيء بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة يقتضي وجوب
الحلول لا مرلا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية
مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتنحل
براعات ما ذكرناه فلا فايدة في التطويل بالاعادة **قال وهم وتنبيه** أو لعلك تقول ليس الامتداد
الجسماني الواحد بقابل للانفصال البتة فانه انما ينفصل الجسم المركب عن اجسام بسيطة لا احتمال
فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها **اقول** قد ذكرنا في صدر
النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب
الاحتمالات الاربعة وبقي الكلام في المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة
مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست بسايط
على الاطلاق بل انما هي متألفة عن بسايط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتألف البسايط
انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلاً وينقسم وهما
للجهة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها
متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر
الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسايط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى عنهم
في الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها
جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل
اشكالها المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكالا للعناصر والفلك ومنهم من خالفهم
في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لا فايدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب
مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه
بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام

الوهمي

الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك فلو كانت الحجة
المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو
كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس و ينفصل بزوال التماس لكان
اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب الامتداد الواحد
الجسماني الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا قال فان خطر
هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية الفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد
والبياض في البلقة او متضايفين كاختلاف محاذاتين او موازنتين او مماستين يحدث في
المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج
الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين اخرين فيصح اذن بين المتباينين
من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ومن الانفكاك الرافع للاتحاد
الاتصالي ما يصح بين المتباينين اقول هذا هو الشيء المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه
المذكور في طبايع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت
شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما تقتضيه ساير الاجزاء و ما
يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها و يجب من
ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في
جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض تمنع عن قبول
ذلك لسبب شيء يقارنه قلت لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما
المقصود هاهنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة
وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين
بالذكر لان اصحاب المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف
عرضين بالذكر لان اصحاب المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم التي

ويصح بين المتصلين صح

باختلاف عرضين الى ما يكون لسبب عرضين متقارنين والى ما يكون لسبب عرضين اضافيين
واراد بالقار ما للموضوع من نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول
بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه يحدث اثنينية في المقسوم
ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج
عنهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل
طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقع لمصدر الصفة الذاتية
الاولية لكل شئ والطبيعة قد تخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من
غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم
المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين **قال** اللهم الا من عائق خارج عن طبيعة الامتداد
لازم او زايل **اقول** هذا هو ما اشرنا اليه من ان بعض ما يمنع عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج
عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك او زايلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة
وكانه جواب لسؤال منهم بهذا البرج في الفلك متصل عندكم بالجزء الاخر منه مثلا ومنفك عن
الغير ولا يجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعناصر مع اشتراك الجميع في مفهوم
الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسايط المذكورة فيقول له انما ذهب الى ذلك لان
وهو ان الصورة الفلكية النوعية امر مقارن للامتداد الجسماني مانع اياه عن قبول
الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسايط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع
لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال **قال** ولعل هذا العايق اذا كان لازما طبيعيا
كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه
اقول معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان
يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى ان نوعه في شخصه
وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا

الاجسام

للانفصال

13

للانفصال لا الانفكاك اي الفصل بينهما مع وجود المانع عنه هف وهذا حكم كلي نافع في العلوم
الطبيعية وقد انجر الكلام الى ان ذكرناه اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان
حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الطبيعة والماهية وهو ممنوع كما مر من قبل وذلك سهو منه
لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات
الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية
المشتركة عن قبولها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلافات بسبب اللوازم ممكن وادراج الاعراضات
او يجري مجرى هذين قال الشيخ وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فيفارق عن ذلك عارض ان
لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض كل
نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة الاشخاص في
ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي اقول هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها
مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية واثبت في
المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه ظاهرة قال الفاضل الشارح في
شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة فاذن لا يحصل منها الا شخص
واحد او لا يكون فاذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية
فذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا لزم
الخلف وفي مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعا
عن الشركة الا اذا عني بالماهية غير ما اصطلحوا عليه قال تذنيب البتة قد بان لك ان المقدار من
حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه ويكون
صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن في قوته
الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعد ان لا يختص في بعض الاشياء قبولها لقدر معين دون
ما هو اكبر او اصغر منه اقول يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفا

لما ذكره

الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ لم يكن في بيان مقومات الجسم المقصود في
هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان
اجزاؤه متفرقة فيندمج او يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس
وغير هذين الوجهين مستبعد عندهم جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان
كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوية النسبة فان ذلك
يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير الصغير عظيما وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود
التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو
عن مقداره المعين بسبب تقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشارح
ولا استبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء ولو جدت في بعض
الشيخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولكن هذه الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان مادة
كل مركب يكون هيولاه وان كانت جسما اشارة قال يجب ان يكون محققا عندك انه

بي صح

لا يمتد بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية اقول هذه مسئلة تناهي
الابعاد وهي احد المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدء لمسائل اخرى منها مسئلة
اثبات محدد الجهات كما سيأتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع
انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه
المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احد
اي تناهي الابعاد
المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى برهان ذلك صورته
هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا
مع المادة فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة يعول عليها افلاطون في ان الابعاد
لا يفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من رابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز

ان

ان يكون بعد قايم لا في مادة لانه لا يخ اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني بط

لان وجود بعد غير متناه محال و اذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر

ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا النفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الابعاد فهما يكون

مفارقة وغير مفارقة وهذا مح ثم قال في هذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع

مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم يكن ممتنعة يصح ان يخرج من نقطة واحدة امتداد ان

مع غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية الثانية

انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد تتزائد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول

ذراعا والثاني زائدا عليه بنصف ذراع والثالث ايضا على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا

ويمتنع ان يكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات

غير متناهية في الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه

نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض

بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فان كانت الزيادات التي علمت ضمنها

الى الاصل غير متناهية والاصل يتزائد لا الى النهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول

المنصف فيثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير

المزيد عليه غير متناه واما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب حاصل في لما كان

المثل موجودا في الزايد اخبار الشيخ المثل الذي لا بيان في حصول الزايد الثالثة انه يجوز ان

نفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك

امكان زيادات على اول تفاوت نفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توخذ فانها

مع المزيد عليه قد توجد في واحد بعدها فكل بعد اخذته وجدت جميع المزيدات التي دونه موجودة فيه

ونرجع الى المتن فنقول اما بعد الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح

ان يق لو ثبت وجوده لكان متناهيا قوله والاقرب انه جاز ان نفرض امتدادان غير متناهيين

اما غير النهاية

في صدد الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء مح

من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى وقوله ومن الجائز ان
يفرض بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية قوله ومن
الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول
تفاوت يفرض بغير نهاية اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد
عليها قد توجد في بعد واحد اشارة الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها قوله وانه زيادات
امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع في الحجة ومعناه كل واحدة من زيادات
يمكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل عليها بعد وبيّن هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع
الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان اقول ويحتمل ان يكون قوله وانه زيادات امكنت متعلقا
بما جعله مقدمة رابعة اي وانه زيادات امكنت ~~متعلقا بما جعله مقدمة الرابعة~~ او اذا اخذت معا
فانها ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه في بعد واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد
يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذه الفاء جوابا لذلك
اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن
يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية على الوجه الذي فسره الشيخ
لا يكون اللام التعليل في قوله ولان معلّق الا الايراد لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان ان
يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني باطل
لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر او لا يوجد والاول
يوجب انقطاعها مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي
حاصلة في بعد آخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومن صدق على كل واحدة انها
حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد
يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هف فثبت ان القول بلا نهاية
الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قوله

لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان
للطالب ان يطالب عليه بالدليل من هذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان
والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط
بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما حمل
قوله واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره المذكور ونظم البرهان
على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا اثبت حصول
كل مجموع يمكن موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا
في بعد وقال ثم لما كانت هذه القضية اعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غريبة فقصد
اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للتزايد عليه
امكان قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم
يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في
بعد آخر وح فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدودا
بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون اما يكبر وجود المشتمل على محدود من
جملة غير المحدود والذي هو في القوة يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه
من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا
في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم اي اذا كان لا امكان الابعاد التي يفرض بينهما نهاية
وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان
المحيطان ولا ينفذان بعده اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم فقد وجب انقطاعهما قوله وان
امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك مح اي ان لم
ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وح يوجد بعد يشتمل على
اكثر من الجمل المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو مح فقوله وهو ذلك المحدود

البعد صح

اي اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود وبحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يوجد بعد واحد مشتملا
على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا
على فهم المتعلم قوله فيتعين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين
فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال ومعناه
ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اقل الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين
اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو اقل الابعاد فما ذكرتم مبني على
مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية
لم يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية لكن ذلك لا لقصر منا
لا انا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا
نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون
بعد فوقه لانه لو كان بعد اخر فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا
على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات لكان في تلك الزيادات
بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون اقل الابعاد اذ لو لم يكن اقل الابعاد
لكان فوقه بعد اخر ولكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هف فثبت
ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع
مفصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل
في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة اوفى وهي ان كل واحدة من الزيادات
الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا في بعد او فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة
في بعد او كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد او فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد اذ لو كان
لكانت تلك الزيادة موجودة فيه فحينئذ انقطعا فكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة
في الغير فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد الكائن

مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات
الى البعد العاشر فظهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك متحقق من
وجهين الاول ان في تلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل
على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه فان لم
يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضي الى الاقسام
كلها باطلة والغرض من ايراده ان تالي المقدمة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر
جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة في بعد
فصارت هذه المقدمة واضحة اللزوم بخلاف تلك انما بقي الالتباس ههنا في استلزام كون كل
زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع
وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه قوله وقد يستبان استحالته ولكن (ايضاً)
وجوه اخر يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية الوجه الذي يستعان
ايضاً فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر موازٍ لخط غير متناه يجب ان يسامت
بعد الموازاة بحركة الكرة ويلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد
لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني
على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبقى بعد ان ينفصل من الجهة التي
يتناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع
التفاوت في الجهة التي تناهيا فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة
الاخرى لكونهما غير متناهيين فيها وهما مشهوران قال اشارة فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه
التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود اقول يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن
الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول
فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود ولكن اذا حقق كانت مهيئة

من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل
هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي
يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان
الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل
من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وح لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود
لا ينفك عن شكل بالوجوب بتناهيه قوله فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه لو انفرد بنفسه عن نفسه
او يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل
قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا
فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا فيها فهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف
لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضائه ما يقتضيه الجسمية
وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو اللازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكورة اقول
كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة
بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك
اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما
بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد
الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام
في مقادير الامتدادات وهيآت التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه
ما يلزم كله هذا هو اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا
عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وساير ما يحتاج فيه الى المادة من
الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان
الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية

لذلك

لذلك وبالجملة لسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات
وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي
والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لان هيئات التناهي امر يعرض للشيء المتناهي
والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال وحق يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد
ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا حتى لو فرض اقل قليل
من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية والكلية   الكلية صح
ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض
يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة ثبات احوالهما بعد
الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا
بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغايرية الاجسام
وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا
لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الكل
والغير حاصل فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط
وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلاث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه
الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضهما على ان كل واحد منها محال برأسه ثم
امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض الثلاثة في
المذكورة واطنب القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان
فساد جميع اعتراضاته ظاهرا مما قررناه فلا فائدة في ايرادها قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل موثر
وهو مفردة بنفسه لكان ما المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له
في نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالته هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهو ان يكون الشكل
قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد موثر فيه والامتداد مفرد بنفسه عن المادة

وعلى يوجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في
نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا با
نفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها
كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن قابلها في الامتداد الا بعد
كونه متأتيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها
يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان
كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من
غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح في الوضع لان
الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال
بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد انفعالها
انفعالها واعلم انه الزم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل
جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط قوله فبقي انه بمشاركة من الحامل اي
لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ولو وجد في بعض النسخ بعده فللهيولى
اذن تأثير في وجود ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذه نتيجة البرهان المذكور
وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي
لا ينفك عن الهيولى وذلك هو المط **فقد** دهم وانشاده ولعلك تقول ان هذا البيان ينتقض بك
في اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ثم نقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع
الجزء والكل واحد **اقول** هذا اشارة الى ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة
في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن
القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه
تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل

ليس له شكل الفلك ح

طبع جزء

الجزء

الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك
مقتضى طباعه الذي هو في الكل والجزء واحد فاذا قد جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم
اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله
في الفصل المقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله ايضا على
ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسايط اذا خالفت احكام الكل والجزء
فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما
يتاتى وجود جزؤه عنه بخلاف المركب ويكون تجزئته لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب
تقييده بالسبب ولما كان الوضع اعم الاسباب خصه بالذكر قوله فنقول الكلية يريد ان يفرق

اقول

بين الصورتين بما يقتضي لزوم المحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره ان الفلك
له مادة قد عرض لها بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فيصير بها
كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما انفرض جزء منه له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون
الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء
ولا كل فضلا عن ساير عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم
الفلك وما يجري مجراه قوله ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك
الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها ولا عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك
السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا اما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة
الكل معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة

صورة الكل صح

الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل له عن نفس هيولاه
ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبداء
التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة يطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو
الذات نفسها وما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير

الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه الشيء في غيره ثم قال فلما وجب للهيولى
الفلكية تلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب لتلك الصورة والشكل
للهيولى ان لا تكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له
وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزء الكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجب الصورة
النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجب ايضا ان لا يكون للجزء الذي يحدث بعد الكل
مثلها لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظ صورة الكل
احديهما مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون
ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يتكرر
لفظ صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب
لها ذلك يعني الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل
ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي قال فهذا الفلك عارض ومانع وسبب مقارنة
ما يقبل تلك الصورة وتحملها ويتجزأ بها أقول اي هذا الحال للفلك عن عارض ومعنى
الكل والجزء المتضايف احدهما الى الاخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول
الكل وبان بهذا ان المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وسبب مقارنة المادة
القابلة للصورة الجسمية التي بها اياها المتجزية معها بطريان الانفصال عليها قال
واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شيء توجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك
الطبيعة هي واحدة لم تقتصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة
قابل فلا يجب ان يستحق شيئا معينا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يكون لنوع منهما
يلحقها من غيرها شيء بحسب امكان وقوة مادة وصلوح موضوع لحوقا بانضمام يتبع ذلك الى ان صار
ما هو كالجزء بحالة مخالفة أقول يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا
فضلا عما يتميز بهما لان نفس طبيعة واحدة فلا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء

صورة

على

وفي بعض النسخ وفي بعضها الا لازم نفسها لا لازم علة ولا لازم مقارنة قابل ح

علة فاعلية ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ هناك ففي
بعضها بكذا لم تفسر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لازم نفسها ولازم علة ولازم مقارنة قابل
قابل وتقديره لم تفسر كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا لازم نفسها لا انه
لا علة ولا قابل هناك والاختلاف في نفسها باطل لانه لا يجب ان يلحق الاختلاف ثم قال فليس
يمكن ان يلحق بها الجهات شيء غيرها يعني الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة مالها يعني المادة
التي تحتاج الامتداد والجسم اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج
المقدار والشكل اليه لكونها عرضين وتقييده بهذا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية
ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف الجزء فيه الكل
واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح
لان مادتي الكل والجزء ان اتحد كما كانت الصورة ونوعها حالين في محل واحد لم يكن
احدهما اولى بالكلية من الاخر وان تباينتا كانت المادة محتاجة في الكلية والجزئية وح
ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وحدها مستغنية فيهما من
غير احتياج الى مادة فان قيل لتقدم الصورة في الوجود والحلول على نوعها سبب لكليتها اولى
بان يكون كلامه قلنا فليكن لتقدمها في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة والجواب
ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها ويختلف غيرها من الصور والاعراض
المادية بها كالزمان الذي يتصف بالتقدم والتأخر لذاته ويصير الاشياء متقدمة ومتأخرة
بسببه كما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج الى
غيرها **تنبيه** هذا التامل اشارة الوضع في قبل فرات الصورة الجسمية **اول** يريد بيان ان
كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل ما يسعيده من الصورة الجسمية وهذه مسئلة
يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه
انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان

اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع
يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة
بعض اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان
الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هي التي تفيد تشخص الهيولى
وتعينها على ما سيأتي بعد **قوله** ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا
حجم **اقول** اي لو كان للحامل وضع وهو قايم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما
منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان
بانفراده وذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان خاليا عن الجسمية هف قوله او غير منقسم كان في حد
نفسه مقطع منتهى اشارة هذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم
عطف على قوله وهو منقسم ويريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم
كان بانفراده مقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهي الى
المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد ولانه لو انقسم في تلك الجهة لكان
وراء المقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع
غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة تمتد اليه ولا تتجاوزه يكون مقطعا لها
هذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة **قوله** نقطة ان لم ينقسم البتة
او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة **اقول** اي ذلك المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في
جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين فكان الحامل
على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم
يحتمل قسما اخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها مقطعا للاشارة لم يبق الا
اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او
خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء

يتبين

يتبين من تصورها بماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة الانفصال
يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة في غيرها والا لكانت
جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهي ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها
ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى قسمة تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع
ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص اقول يريد بيان امتناع حلول الصورة في
الهيولى المجردة عنها وبتبيين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره
انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالفعل لما مر ثم فرضنا ان الصورة
لحقتها وصارت ح ذات وضع بالفعل لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما
ان لا تحصل الهيولى في موضع من المواضع او تحصل وان تحصلت فلا يخ اما ان تحصل في
جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محالان
ببديهة العقل والثالث ايض محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره
او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسب الى جميع المواضع فكان حصولها
في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو مح بالبديهة وان
كان اولى بها فالاولوية اما كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت بذلك
وهذان قسمان وهما ايض محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجود والشيخ
اوردهما واورد نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام
المحالة بالبديهة للايجاز قال فليس يمكن لنا ان نقول ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك
كما يمكن لنا ان نقول لو كانت في صورة يوجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع
هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى واما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب الفرض اقول اراد بهذا
هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره واما بيان الامتناع فهو ان
هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه فمنع

الصورة صح

فلا يمكن ان يتوهم ان ذلك اي حصوله في ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها
هناك وذلك لان الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع اخر ثم اشار بقوله لما يمكن ان يتوهم
الى نظيره في الوجود وهو ان يكون الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من
الهواء مثلا في موضعه الطبيعي فان صورة الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان قد
عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء الذي اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي للماء
فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة الماء لمادتيهما
هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى
بها فالاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها
ثم اشار بقوله واما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور
قوله وليس يمكن ايضا ان يتوهم ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية
التي تكون لاجزاء كلي واحد مثلا كاجزاء الارض لما يمكن ان يتوهم في الوجه الذي ذكرناه من
تخصيص وضع جزئي بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي لحوق تخصيص اقرب المواضع الطبيعية
ذلك الموضع كالجزء من الهواء لصيرورته ماء فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بحسب موضعه الاول وهو
اقرب مكان طبيعي للمياه مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء وانما لا يمكن هذا ايضا
لانا جعلناها مجردة اقول وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل الاولوية بعد
ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود واما بيان الامتناع
فهو بيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي يقتضيها الصورة التي يلحقها فهي اذا يكون
متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وح يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من
قوله وليس يمكن ايضا ان يتوهم ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع
الجزئية التي يكون لاجزاء كلي واحد مثلا كاجزاء الارض واما قيد هذا القسم بهذا القيد
لئلا يتوهم الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي تعيين

الموضع

الوضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعي
اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره يقتضي اولوية فلاجل
هذا خص الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله لما يمكن التحقيق في الوجه الذي ذكرناه الى
نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا لا
عارضا بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم انقلب
ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود صورة المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه
بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصص ذلك
الموضع الجزئي بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع
جزئي اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فههنا سببان احدهما الصورة
المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصص
الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله واما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة اي
الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة
الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على
سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة واعلم ان فايده ايراد
النظير في هذا الباب ايراد المعارضة بها وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة
في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن
ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكاين يقتضي لا محالة الحصول
في موضع فالوجه في تخصيصه باحد المواضع هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب
بان المخصص هو الوضع السابق حاصل ثمه وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة
الجديدة يقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع
واحدة فالوجه في تخصيصها باحدها هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة

فيجاب بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصيص قرب الاجزاء منه بذلك وبعضها في
ليس وضع سابق فلا تخصيص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان
الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان
الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في
احد الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة
والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا اشكال برأسه ليس في الكتاب
منه عين ولا اثر واما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي
احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى
الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير متجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف
الى جميع الاوضاع واحدة قال تنبيه فقد حدست من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية
لا في نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى
عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون وابطل
الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان
تحصل في كل الاحياز او لا تحصل في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها
لظهور فسادهما بل اقتصر على فساد الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس ما الحدس بالمطلوب
ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه بفساد القسمين المذكورين اقول ويحتمل
ان يكون الوجه في ذكر الحدس لان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل
بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة
بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة اي لا
يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فهي لا تتجرد عن الصورة الجسمية تنبيه
والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخر اقول يريد اثبات صورة النوعية وهي التي تختلف بها

اقول

ابطال

اثبات صورة النوعية

الاجسام

الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى لا يخلو انها يقارن ولما
كانت الهيولى لا يقارن هذه الصور معا بل يقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان
يقارن تلك الواحدة ابدا بل ربما تقارنها وقتا ودون وقت فالشيخ اورد ههنا
لفظ قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه
من الصورة النوعية غير واجب وان كان امتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا
قال وكيف وهي لا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل
بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية اقول
اي وكيف يحكم بخلو الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول
الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات
وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن
قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما تجب بعلل
تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان
القابل لا يكون فاعلا لما يقبله كما يتبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة اي تقتضيها
غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لها لان المفارق يتساوى نسبته
الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية
كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع
ان يحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور قال وكذلك لا بد لها من استحقاق
مكان خاص او وضع خاص متعين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها اقول الجسم يمتنع
ان يخلو عن الاين والوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته
تقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع
خاص متعين يقتضيهما طبعه على ما يجيء في النمط الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق

مكان خاص او وضع متعين وذلك لصورته غير الجسمية العامة المشتركة واما لم يقم على المكان

وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخرج

عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة

قبول الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وكذا

في سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير

حصوله في ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب

المقتضي لسهولة تشكل الماء ولرده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او صعاده

بالقسر او تكعبه وللفاضل الشارح اورد عليه بشكوك اكثرها منها ان استناد اختلاف الاعراض الى الصور

المختلفة يقتضي استناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان استند اختلاف الصور في العنصريات

الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف

قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز استناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب

عنه بما مر من بيان مغايرة الاعراض ومبادئها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر

الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في

التسمية الا انه يتعذر ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست

الاستعدادات في المواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول

وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها اما

للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وبطل الاقسام الا

كونه لما يكون محلا ثم قال ولكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور والقسم جمع

العام لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول

للمقتضية لسهولته فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدما للسهولة ومبدأ العدم يجوز ان

يكون عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة

ولك

وتلك الجسمية المختصة بالفلك الا ان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصورة لا غير فان القول
بلزوم هذه الصورة الجسمية غير معقول بل الواجب ان ينعكس ويبقى الجسمية لازمة لصورة الفلك وح
يسقط القسمة المذكورة لانها تلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما استنادها الى المحل على ما ذكر
فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعدادا فغير معقول لان
الاعراض المذكورة ليست بعدمية واما الاينية فظاهرة واما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها
والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى
الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم تكن الصورة مقومة للجسمية فان لم تكن صورا
وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر للاعراض مختلفة غير مرتبة لبعضها من باب الكيف
وبعضها من باب الاين وكذلك في ساير الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض مناقض
القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم
الجسمية بل من شرطها ان يتقوم الهيولى وهذه الصور تتقوم بها من غير دور وعلى ما سيأتي بيانه وعن الثاني
ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي التأثير
في الغير بحسب ذاتها والتأثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود
اليه بشرط خروجها عنه وكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد المعلم الاول من غير
الاحتيال الذي اوجبه هذا الفاضل قال الشارح واعلم انه لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة
جسمانية والا لوجب التشابه بالمذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى معينات في احوال مختلفة
من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل اقول قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة
في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل المحتاجة فيهما
اليها مرارا وان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر
غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات
مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين تقدما اولهما

انه لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بانه قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات مختلفة في المواد فيجب استواءها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا اخره الى هاهنا فالجواب هو ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للامور اللاحقة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جزئية اي حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى الحامل في الوجود دون المهية والتشابه المذكور هو التشابه المذكور هو التشابه بالمقدار والشكل لانه التشابه بالكل والجزء فان الكل والجزء لا يجب ان يتساويا مع وجود المادة القابلة للاجسام للانقسام بل يحتاج فيما يختلف احوالها بل يحتاج فيما يختلف احواله اي اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اي مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل المهية والحقيقة بل الى علل بعد تغايرها وانفصالها في العناصر الكلية قوله واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دايم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث لا تماثل تحتاج الى علل يندر وجودها لنصير بانضيافها الى ساير العلل عللا لا تماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلية قال وهذا سر تطلع منه على اسرار اخر اقول قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية

زمانية وانه لابد من حركة سرمدية لابداية لها ولانهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول
تلك الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر هو بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور
اقول ومن تلك الاسرار الشبه لوجود مبدأ قديم لفيض وجود هذه الحوادث عند حصول
الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم
بانتظامها امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر قال رحمه الله تتمة واعلم ان الهيولى مفتقرة في
ان تتقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية
لقوام الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة آلة او واسطة لمقيم اخر يقيم الهيولى بها مطلقا او
يكون شريكة لمقيم باجتماعهما جميعا يقوم الهيولى او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة
تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون متقوما به الآخر من الآخر بعكسه بل يكون سببا
آخر خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالآخر اقول يريد بيان كيفية تعلق الهيولى
بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام
ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او يكون
الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجا الى الاخر او لا يكون
ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة
يكون للهيولى اما علة مطلقة او جزءا منها او لا علة ولا جزء علة بل يكون آلة او واسطة للعلة
فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد هو ان الصورة جزء لعلة الهيولى
واقول التلازم عند المحققين لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها او
بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالآخر
على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالاشتراك
الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود واحد منهما منفردا عن الآخر والجمهور
لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما يكون

من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويمثلون في ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض
لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للاخر والثاني
ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة
القابلية لما لم يكن علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون
القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه
فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة
وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل الشارح وبقي القسم الثاني وهو ان
لا يكون احد المتلازمين علة للاخر فنبه على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق
في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط تقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى
وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع
ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يلزم كل واحد منهما اما مع الافراد او
بالافراد فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة
في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه لما قال تقوم بالفعل ليعرف انها
مفتقرة في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها انه تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي
لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات المعلول
لا كالباري تعالى والعالم قال وعلى قوله مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية
تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان
اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال ان الهيولى
مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال ان الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى
ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات
الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع

في عبارته توسع ما ويحتمل انه يريد الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة
المتأخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان
يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما هو متأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية اي وجود
معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا ان وصفها متأخر عنها ثم قال وهذه القضية يعني
ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي تقرر هو ان الصورة
لا تنفك عن الهيولى والهيولى لا تنفك عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة
لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار
فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتي ابطال الاحتمالين واقول اما
تلازم المتضايفين فسيتبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر كما ظنه واما
الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ
القابل لا يقتضي الايجاب في عليته قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا
ينعكس لان الآلة لا تكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط
قد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه
بتوسطه والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر
علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد
عن الهيولى الخ اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب
الى احدهما وهي انه لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر واليه اشار بقوله
وليس احدهما اولى بان يكون مقوما به الآخر من عكسه بل يحتمل ان يكون الاحتياج من الجانبين
على السواء والاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان من حقه
ذكر السبب الخارج ايضا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر
ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه شاهدة الى القسم الآخر

على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون بسبب آخر بنشئه على ما هو الحق في ذلك وقسمه الى تلك القسم
الى قسمية قال ثم ههنا اشكالان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احد بالآخر ليس
باولى من العكس جعل اللازم ان يكون بسبب امر خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر او
بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد مع الآخر وبالآخر من غير اثبات ثالث وهذا
لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود
متكافيان في الوجود الثاني انه ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد
منهما عن الآخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل تلك
القسمة وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم المذكورا فعلى التقدير الاول فبعض الاقسام مناف
لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني فبعض الاقسام محذوف اقول الشك الاول هو ما ظنه
الجمهور وقد مرت الاشارة الى فساده وسيأتي بيانه بقول ابسط والشك الثاني غير وارد لان
الاستغناء عن الجانبين ينافي تلازمهما قال اما الصور التي تفارق الهيولى الى بدل فليس
يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر للهيولى بذاتها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل
لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين اقول صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل
اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرأ زالت الجسمية التي كانت هي في حالة الاتصال
وحصلت جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي واما
صور الفلكيات فلا يفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام واما النوعية
فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان يكون عللا
مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل
والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا يعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها
مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم
باطلين بما ذكره قال فلا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة

المذكورة

المذكورة في الفصل المتقدم قال وههنا سر آخر اقول السر هو دلالة هذا البرهان على
وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى
عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لانها لما امتنع وجودها منفكة عن الصورة ثبتت
احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها محتاج الى الصورة
من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات
الاشخاص ولما لم يكن الصورة من حيث هي صورة واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي
كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد محتاج الى علة واحدة
بالعدد فعلم ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود يفيض في
الصورة من حيث صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد دائمة مستمرة الوجود منهما وربما
يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص تمسك سقفا بدعامات
متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم الاخرى بدلها فادية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق
سر في هذا الموضع قال يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها
سببا لقوام الهيولى مطلقا اقول يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية
سواء كان عنصرية او فلكية ممكنا زوالها او ممتنعا فانها لا يكون عللا مطلقة ولا وسائط
مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى
ان المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب ان يكون متأخرا عن الشيء سواء كان التأخر بالذات
او بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتأخر عن ثالث له يجب
ايضا ان يكون متأخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من
النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة
الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او
متقدم عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب

حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء
ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك
المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون
بعد والفرق مشكل اقول المعية يطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالاخر اما
في حيث التصور او في حيث الوجود كالجسمية المتناهية والشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة
والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون
نفي الخلاء امرا مغايرا له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق
انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالاخر تعلق
غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى
واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا يمكن ان
ينفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما اذن
غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشيء او يكون فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت
ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة
الحدود بالجسم فهي متاخرة عن الحدود والمتاخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متاخر
عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي هي جزء له فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه
متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين
عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والمتقدم بالعلية اخص من المتقدم المطلق
ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما
بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها
اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في
هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تاخر الشكل عن هيئة الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من

وقد بينا ان الجسمية
صح

جز

حيث انه لا يتعلق بالتناهي والتشكل بل انهما انما لا ينفكان عنها من حيث الوجود فقط ومعناه
ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عن ذاته
كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير متاخرين عن الصورة المتشخصة
من حيث هي متشخصة وان كانا متاخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابع ان
التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره ما مر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى
مقدمة على التناهي والتشكل لانهما اما مقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى مقدمة
اما على المقدم على الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان تكون مقدمة على
الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة
عليها وهذا محال وللقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على هذا يلزم مقدمة والحاصل
ان الذي قد التزم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة
انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما
مقدمة على الهيولى اما اذا جعلناها علة مطلقة للهيولى وجب ان تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي
صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة للهيولى المعينة كما مر ويمتنع ان تصير الصورة متشخصة قبل وجود
الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح لنرجع الى تفسير
المتن قال ولو كانت سببا لقوامها مطلقة لسبقتها بالوجود اقول معناه لو كانت الصورة علة
مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه
وهي انها سابقة بالوجود وهي المتشخصة قال ولكانت الاشياء التي هي علل لهيئة الصورة ولكونها موجودة
محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود اقول معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت
سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لهيئة الصورة والاشياء التي هي علل
لوجودها يكون جميعا سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق قال حتى
يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى اقول وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة

وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظ وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة
يقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى *
فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له * فانظر كيف فرق الشيخ بينهما بين علل ماهية
الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر
منها على انها معلولة من حيث ما لا تباين ذاتها ذات العلة وان كان ايضا ليس من احوالها
المعلولة لماهيتها فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود اقول قال الفاضل
الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه
الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى ما
بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد
من قوله على انها معلولة من حيث ما لا يباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة
لكانت من المعلولات التي لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل
العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة
للصورة لم يكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس يستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون
حقيقة تلك العلة يقتضي ان يصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود الهيولى ويكون
ايضا علة لكم او في صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احوالها المعلولة
لماهيتها فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود فالمراد منه ان الهيولى
وان لم يكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان يكون مباينة لذات الصورة
لان المعلولات المقارنة لعللها قد يكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد يكون
معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لم يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة
التي تزول مع بقاء الهيولى وليس ايضا مراده من قوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان اللوازم التي من المعلولات
المقارنة قد يكون معلولات للماهية وقد يكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة

العلة

العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل فاذا كل واحد من
القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا
الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا
لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس يقتضي
عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله
ههنا فان من اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في
الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لما ذكر هذا
الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها ههنا لا تعلق لها
بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح
جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة
اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان
يكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة
علة لوجود الهيولى ثم انه بحسب حلولها في الهيولى لا لان الصورة يكون محتاجة الى الهيولى بل
لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها او لان
الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها الثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود
الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا يكون مباينة
عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع
لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة
سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال
له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة لك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست
معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون

علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما تبيّن به ضعف هذا الكلام ثم
انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتداء بها فهذا ما عندي في الموضع الاول من الكلام
لا ما يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان تقدم
الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون الصورة نفسها مع جميع علل تشخصها
ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة
المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة
وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض
في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى
وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن
وجود العلة المشخصة اي لا يمكن تحصل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها
سبقت بما يقارن وجودها فكيف تسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك
بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة
الذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان
هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك غير المحال الذي ساق البرهان اليه وهو
كون الهيولى متقدمة على نفسها بمرتبتين ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب
ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود
بل قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر ههنا كذلك
فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا من احوال
المعلولة لماهيته على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع الصور
بل يكون معلولا لعلة يكون الماهية جزءا منها او شريكة لها كما ذهبت اليه ههنا فيكون
معنى كلامه وان كانت ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو

29

ايضاً معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات
بانها قد يكون غير مباينة ولم يكون شئ من حسن هذا الكلام مذكوراً فيما مر من الكتاب
اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي
الخارج معاً بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولما فرغ
من هذا البيان تمم البرهان وظهر من هذا البيان ان هذا البيان لكلام ليس بحشو ولا
زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها ويبني حقيقة الحال
في هذه المسئلة قال ولكن قد علم ان التناهي والشكل من الامور التي لا توجد الصورة
الجرمية في حد نفسها الا بها ومعها قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثانية
قال وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة قال
فيصير الهيولى سبباً من اسباب ما به او ما معه يتم وجود الصورة السابقة بتمه وجودها للهيولى
وهذا نتيجة فقد اتضح انه ليس للصورة ان يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق
وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله ما به او ما معه تمه وجود الصورة ان التناهي والشكل
كانا مما به يتم وجود الصورة لا ما هيتها فهما غير متأخرين عما هو تمه وجود الصورة كما ذهبت
اليه والباقي ظ قال وهم وتنبيه او لعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجة اليها في ان تستوي
للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود وسابقة فتكون الجواب انا لم
نقض بكونها محتاجاً اليها في ان تستوي للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج
اليها في وجود شئ يوجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل اقول قال
الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا تستوي لها
وجود الا بالتناهي والشكل ومعها وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون الصورة
محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما يحتاج اليه الشئ فيجب ان يكون علة للشئ بل قد
يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلاً لا حاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول

انقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا نقول فان قلت يبطل قولك ان الصورة شريكة
لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة
لا تحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول انه
يذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة تحتاج تكن متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث
هي متشخصة متحصلة في الخارج تكون متأخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها
وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يتقوى للصورة وجود اي لم نقل انها العلة
الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها
في الوجود شئ يوجد الصورة به او معه اي قضينا ان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود التناهي
والتشكل اللذين يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودة لكون الهيولى قابلة لهما فاذن
هي اي الهيولى متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة المتصفة بذلك الشئ من حيث اتصافها به
لا على الصورة من حيث هي الصورة ثم تحصل لما بعد هذا احتياج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية
احتياج احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه قال انت تعلم ان الصورة
الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم يبق المادة موجودة فمع البدل يقيم
للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان يقول ويقيم البدل بالهيولى ايضا ان يكون الهيولى على
قامت فامت لان الذي يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بالزمان واما بالذات وبالجملة
لا يمكنك ان تدبر الاقامة اقول يريد بيان كيفية تقدم الصور العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى
عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة
علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب
بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي
يكون زوالها عن المادة ليست بمتقدمة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا
زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم يبق المادة

موجودة

موجودة لما مر من ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة
الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل
ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان
يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت
الهيولى مقيمة للصورة كانت تتقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كان تبين ان الصورة
مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهو معنى قوله وبالجملة لا
يمكنك ان تدبر الاقامة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مر لان فيه بيان
ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد
كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على
الصورة وشك آخر وهو ان قوله فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس يجري على
الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال
اين معين او شكل معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار
آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلم ان معقب
البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء
بالبرهان واقول لما تبين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة
لا ينعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة بنفسها قبل وجود
الصورة اما بالذات او بالزمان وهو ممتنع لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة
ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته
ذات العلة كما سبق شرحه فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للاخرى
مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة
على الهيولى وعلة وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة

لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلا ومعطيا للوجود
واما الشك الاول الذي اورده الشارح فينحل بما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احدهما على
الاخر واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي
احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما يحتاج الى
الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان
يكون هذه الاعراض صورا فهذا يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم
للمادة فقط وهذا سهو منشأه توهم العكس من ان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم
الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض قامت اعراضا لا
انها اقامت جسما متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصها بها العارضة لجسميتها ولذلك سميت
مشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلم ان الذي معقب البدل لا يجب ان
يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس بنتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب
الاينين مقيما للجسم المتشخص بالاينين وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصور **قال** ليس يمكن ان
لا يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر
وعلى نفسه **اقول** يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو
ان يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحد من الهيولى والصورة اما بالاخر او مع الاخر فانه بيان
الدور المذكور في الفصل المتقدم وهذا ما يكون اقامة كل منهما بالاخر لانه اوضح فساد الان
الثاني راجع ايضا اليه ولفظ الكتاب غلط وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث
الاقسام الاربعة التي اوردها هو **قال** ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الاخر
ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما بذاته وان لم يكن مع
الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود
الاخر وذلك مما قد بان بطلانه وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الاخر وجعله الفاضل

الشارح

الشيء على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير
محتاج الى الآخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد
مع الآخر لا يخلو اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا
فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما
تاثير ما في ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والى حاصل
هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل
ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون
بينهما تلازم على لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان
المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل
واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال
ولو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا
من الموجودات فان الاضافات لا يوجد الا معا مع انه ليس لواحدة منها حاجة الى
الاخرى لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتاخرت عنها فلا يكونان معا
وللزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات
فاما دعوى انحصاره في الاضافات مفتقرة الى البينة الجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا
عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان
الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس
اللفظي واما المضافان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا
الاحتياج بينهما دائرا كما الزمه بل هما ذاتان او ذات وشيء ثالث كل واحد منهما بصفة
بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي يسمى مضافا حقيقيا فان كل واحد منهما محتاج لا في ذاته
بل في صفته تلك الى ذات الآخر وهذا لا يكون دورا اذا اخذ الموصوف والصفة معا

على ما هو المضاف المشهور وحديث ان كل واحد منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها
الى الاخر لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجزء الاولى فظن ان الاحتياج
منهما دايرة ولا يكون في الحقيقة كذلك فان ليس التلازم بينهما على وجه الاحتياج
لاحدهما الى الاخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور فظهر من ذلك ان المعية التي تكون
بين المتضايفين ليست من جنس المتقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعلقهما معا
وحال الهيولى والصورة بترتيب ينافي الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالاخرى
من غير دور ويخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يمكن تعلقهما
تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما فلذلك احتج
مع تعقل الصورة البين وجودها الى اثبات الهيولى لان التضايف يعرض لهما بعد
تعلقهما كما في ساير انواع المضاف المشهور **قال** فبقي انه انما يكون من جانب واحد
فان الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء **اقول** قد تبين
فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالاخر من غير
عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالاخر واذا ابطل القسم الاخير ثبت الاول وهو
الذي قسمه الشيخ الى ثلثة هي كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل
منها قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة **قال** وللصورة في الفاسدة الكائنة
تقدم ما فيجب ان نطلب كيف هو **اقول** انما خص الفاسدة الكائنة بالذكر لان تقوم
المتقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم
هي ما صرح به في الفصل التالي لهذا الفصل وهو انها باي ركيت شيا اوفق العلة و
المتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي متعينة فانها من تلك الحيثية متعددة الوجود
كالهيولى **قال** انما يمكن ان يكون ذلك على احد اقسام الباقية **اقول** لما ابطل الاقسام
المتقدمة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل

وجه ان تعين الهيولى نوعي [illegible] بسبب اصل
[illegible] وجود الهيولى [illegible]
بتعين الصورة [illegible]

الآثار

اشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الشيء الذي يشارك الصورة
في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا اصلا لانه المستمر الوجود والمستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا
لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة يفيد اخراج ذلك
الوجود المستفاد منه الى الفعل وتبقيه وهو كما ذكرناه موجود ثابت دايم الوجود مفارق
عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والآلات وبعض الحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما
سيجيء ذكره وبيان صفاته واما المعين لتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقب الصور وسماه
معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو معين السبب الاصل
في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة الدورية
التي يفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصورة المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست
بكافية في تعقب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفي في الوجود والشيء فان العلة المعدة
ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصور كما ذكر هو ايضا في
كلامه وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال القابلية من خارج
طبيعية او قسرية يتجدد بها ما يجب من القدر والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة
هي مجموع ذلك فالمعين لو حمل على علة الصورة فينبغي ان يحمل عليها باسرها وح يكون السبب الاصل
ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هو صورة
ويكون تقدير الكلام هكذا من سبب اصل معين يحصل وجوده من السبب الاصل بتعقيب الصور
فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا
توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين
جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي الصورة
لان العلة القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فان الصورة العاقبة شريكة السبب الاصل
في اقامة الهيولى بانها تعاقب الصورة الزايلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل بها

بخلاف ما هو من الاحوال النوعية قال ويتشخص بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل
بيانه كلام غير هذا المجمل اقول قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة
اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخر ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى
ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فيتشخص تلك المادة
ان كانت لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما علة لتشخص الآخر والقايل ان يقول انه
اعني الهيولى والصورة يتشخص بالاخر وهذا لا يقتضي الدور لان المجعول ذات كل واحد منهما علة
لتشخص الاخر والقايل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الاخر يتوقف على انضمام ذات
كل واحد منهما الى ذات الاخر فان انضمام كل واحد منهما الى ذات الاخر موقوف على تشخص
كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود لا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك
بانا نمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما
موجودا فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى
بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما
تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم يصر هذه الصورة
بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى فان هذه الصورة لا يعقل مفارقة لهذه الهيولى
ومتعلقة بها من حيث هي هيولى بخلاف الهيولى فانها لا يعقل ان يكون هذه الهيولى وان لم يكن
هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي
مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا
للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي
يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل
الفاعلية هي الاعراض المكتنفة لها كالوضع والاين ومتى واما لها المسماة بالمشخصات
فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى

بالصورة

بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسألة من غوامض هذا العلم
واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن
ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود
في الخارج والعقل واليه يذهب بهمنيار والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس
بصحيح انه مطلق غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما
امران عقليان ولا يصح اطلاق للامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور
العقلية من حيث هي امور عقلية قال [illegible] او لعلك تقول اقول لا شبهة ان التلازم بين الصورة
والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس وعليه يتك وهو ابهما
لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم الذاتي فيه اولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بها بل هو
وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع
اما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات متقدم على رفع
الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة لعدم المعلول كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة مما يوجدهما
معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول قال [illegible] ويجب ان تتلطف من نفسك و
تعلم ان الحال في ما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذه الحال اقول الجسم الذي لا يفارق
صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان
تعلق كل من احد من الهيولى والصورة بالآخر هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على
السواء وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز
ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هي الصورة وهي اما
ان يكون علة للهيولى او واسطة وآلة او جزء علة والاولان باطلان لما مر فهي اذن شريكة
بسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى او واسطة زائدة وآلة او جزء علة والاولان باطلان لما مر
فهي اذن شريكة بسبب اصل يكون الى آخره قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات

لما كان لكل من احدهما فيهما رفع الآخر [illegible] فكل واحد منهما
[illegible] لا في التقدم والتأخر [illegible] الصانع [illegible]
[illegible] الصانع والمع [illegible] رفع العلة [illegible]
[illegible] متقدم على رفع المع بالذات [illegible]

والعنصريات الا شئ واحد وهو انا بينا في العنصريات لكن الهيولى ليست هي المحتاج اليها بان

علمنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل يقيم لمادتها بالبدل لا غير

ولا يتصور هذا في الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان

عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان

الخاص بها امر بالتلطف ههنا في موضع ان الحال فيهما واحد واقول يتفاوت الحال

فيهما ايضا بشئ آخر وهو لزوم استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد

من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية

الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **قال اشارة** الجسم ينتهي ببسيط وهو قطعه

والبسيط ينتهي بخط وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه **اقول** الكميات المتصلة القارة ثلثة

انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو

النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان والنقطة

والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء له والصورة الجسمية

لذاتها يستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما ان الجسم التعليمي يستلزم البسيط

والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير

بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض بقيت

مباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم

في قوله الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه بالذات معروض للبسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه

بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيط اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه

للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشئ انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة

ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد

يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين

فقط

فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو
امتداد واحد مجرد عن الاخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع
لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي
لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست من مقدار لعدم الا
متداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط
لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري فانه نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط
نهاية الجسم خطاء بل هو الذي به ينتهي الجسم واقول التحقيق يقتضي لان هناك ثلثة امور اولها
السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاذه وانقطاعه وانتهائه
لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت
الثاني له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان
المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية
قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه ذا سطح الا
كونه متناهيا امر يدخل في تصوره جسما ولذلك قد يمكن للقوم ان يتصوروا اجساما غير متناهية الى
ان يبين لهم امتناع ما يتصورونه اقول قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا
من ذاتيين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور الجسم غير متناه
والشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفته الى تعريفه
عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون الصورة قبل معرفتها بالحجة مكتسبا
بالرسوم وبعد معرفتها بها مكتسبا بحدود مشتملة عليهما ولكون تصور الشيء غير مقتضي لتصور اجزائه
وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء
في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني المادة والصورة والجسم يتصور باجزائه
العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان

جسما فلا كونه صح

الابعاد المأخوذة في حد الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح و

التناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فيتبين الشيخ اولا انهما

ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا

يكون كذلك ثم احتمل انه يتصور كون ذي السطح وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين

عليه فيتبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشئ لما يتقوم

بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم لعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس

بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما الاولان فظاهر واما الاخير فلما

سيأتي وهو انه السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه يشعر بان

السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون التناهي عرض للجسم قبل عروض السطح

له وهذا باطل لا ما بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض بما هو فرع المعروض فكيف

يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المأخوذة من الجسم

يمكن ان يكون النطح سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته

للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي

وهو مناقض لكلامه كما سيجئ عن قريب بانها من المضاف المشهور فلعله نسي ذلك ثم انه ان

اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار

حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض من

فان تلك الاضافة لا يعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في

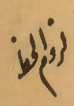
كلامه ولا يبالي اين يذهب بما حققناه من قبل وهو انه الانقطاع يعرض لامتداد الجسم الذي اراد

لانه السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة

قوله واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان

والمنطقة فمما يعرض عند الحركة والخط كمحيط الدايرة فقد يوجد ولا نقطة اقول يريد بيان ان

السطح ... در



لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضاً بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لها مع عدم التناهي
ويجب ان يعرف اولاً الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد
في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو
يحيط به خط واحد وفي داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية
والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا
قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط للدائرة على سطح الكرة واذا
فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا يتحركان هما قطباها والقطر
بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة الذي يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة
عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة لكن باعتبار احد امرين
اما القطع واما الحركة **قوله** فاما المركز فمعناه بيانه ان يفرض فيها نقطة لكن يقول ان
الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه انه يبالي قسمته فيها يريد اقول ان الدائرة لا يعرض مركزها موجودا
فيها الا بعد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار
انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركات في
الجهات المختلفة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركات في الجهات
المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض تلك الامور فوجود مركز في وسط الدائرة
كوجود نقطة في ثلثيها اي كما ان موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه
لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في
المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض لكنه ذكره
مرارا قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل
قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان
لوجب امتياز ذلك الموضع عن ساير المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال

عنده بالتقاطع ح فطلان او عند وجود الحركة او اما بالفرض حيلة مثل [illegible]
فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين [illegible]
والا بائن فيما حاصل الا جزاء في المقادير الا بعد وقوع ما ليس [illegible]
وجزءاً وتجزئة او اذا سمعت في كتب الدائرة وفي داخلها النقط [illegible]

وهكذا القول فى ساير النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من

ذلك الانقسام الغير المتناهى بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام

فاذن الحركة ايضاً لا يوجب الانقسام والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع

برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض فى الدايرة ان لم يفرض فيها شئ لم

يلزم منها شئ مما ذكره وهذا حكم لا يختص بالدايرة بل الخط الواحد المتناهى له منتصف ولنصفه

منتصف وهلم جرا وهى ممتازة فى نفسها عن ساير اجزاء الخط الا انها يمتاز بالفرض فلا يرتفع

بان القول بها لازمة وان لم يفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به

قوله واذا تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح فى الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة

وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذى يتوهم بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم

السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الابرى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد

فرض لها ما تتحرك فيه وهو مقدار ما هو خط او سطح فكيف يكون ذلك بعد وجودها اذا وجدها

ان هذه الامور كيف يترتب فى الوجود وان الذى يتوهم بخلافه لتفهيم المبتدئين شئ غير تحقيقى

بل هو تخييل فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح قال ما اسهل ما يتاتى لك تامل ان الابعاد

اقول يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعى كون هذا الحكم اوليا و

هذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسايل المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة ههنا

لتعلقها بالمقادير والابعاد ونفى الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ فى جسم واقف له

غير متنح عنه يذكر للاستقراء الذى هو كتب النفس هذا الحكم الاولى فى مبادى التعلم به وبانه

كان من يتوقف ذهنه عند حكم اولى ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك لا للابعاد

لا للهيولى ولا لساير الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وساير الصور والاعراض

لا حصة لها فى العظم الا بالعرض والابعاد الجسمانية هى المخصوصة بالعظم بالذات ولا

شك فى ان عظيمين يجتمعان معا اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بان

للتداخل

الخطائم

اقول ان

الجسمانية بينا نعوم التداخل وانه لا يستفد جسم فى
جسم واقف له غير متنح ولين ذلك لا للابعاد ولا للهيولى
ولا لساير الصور والاعراض م م

مبحث امتناع تداخل الابعاد

مبحث امتناع الخلاء

اشارة

قال لتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقط لا حصة لها في العظم

انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متقاربة وتارة متباعدة وقد
تجدها في اوضاعها تارة بحيث يقع فيما بينها اجسام ما محدودة القدر وتارة الا صغر
فيبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة
الاحوال لتقديرها وتقديرها يقع فيما خلا ما قدرنا من ان كان بينها خلاء غير اجسام
وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري وليس على ما يقال لا شيء محض وان كان لا جسم

اقول يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة يزعم انه لا شيء محض وفرقة
يزعم انه بعد ممتد في جميع الجهات من شأنه ان تشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا
لها وقال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا توجد بينهما
ما يلاقي واحدا منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذي يتمكن فيه الاجسام وهو الذي
يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة
الاولى بان فرض فيه جسما ما تختلف ابعاد ما بينها لتقدير الخلاء الواقع بينها لها
فان اللاشيء المحض لا يمكن ان يقدر بشيء اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقع بين تلك
الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير وانه يتحدد على الحدود المشتركة و
اضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري
واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس
لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية

قوله واذ قد تبين الخ **اقول** يريد ابطال المذهب الثاني ابطاله بوجهين وقد لك
باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي يثبت في هذا الفصل المقدم احداهما
ان البعد المتصل لا يتقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات الهيولى والثانية
ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد واذا انضاف الاولى

أي الحكم المذكور صار ممكنا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل في مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو
اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود للفراغ هو بعد صرف واما
اضاف الثانية اليه صار ممكنا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ينتحي عند سلوك الجسم اليه فالخلاء
ينتحي عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون
مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام في حركتها تنحى عنها ما
بينهما اي من الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام بعد مفطور ثم لما فرغ من الجميع قوله فلا خلاء
واما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم يتبين قبله قوله اشارة ولقد بان لك اقول
يريد اثبات الجهة والجهة هي التي يمكن ان يقصده المتحرك بالاين على الاستقامة او بالاشارة الحسية
في سمتها ووجه المناسبة انها انما تتحقق بنهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح من
وجهين لما ان الخلاء لما انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات
والاطراف كالخط والسطح فهي مناسبة لها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين اولهما ان الجهة
مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة مشار اليها وما يشار اليه فهو
موجود قال اشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوها حركة لم يمكن من المعقولات التي لا وضع لها فتجب ان
يكون الجهة بوضعها تتناول الاشارة الحسية اقول يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست
من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس ركبت القياس الاول من القياسين
المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا
القياس اليه ان صغرى القياس الثاني من المذكورين ولما كان ما بينا يجب التصديق فان
لميته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع فقابل
الاشارة الحسية قال اشارة لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد ما ماخذ الاشارة
والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لما كانت اليها ثم هي اما ان يكون منقسمة في ذلك
الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزءين

تحرير مقصود ان الكلام في المعنى ... جهة
في شان قول تحرك كرد در جهت كرد او در جهت
كرد او در معلوم ابنها لو لم يكن لها وجود ...
الحال ... مقصد المتحرك ...
... تعيين ان الجهة ... ح

عن المتحرك ولم يقف لم يحصل ما لزم من انه يتحرك بعد الى الجهة او يتحرك عن الجهة فان كان
يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا غير
الجهة فتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد وغير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة الحركة فيجب
الآن ان نحرص على ان نعلم كيف تتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وان
نعرف احوال الحركات الطبيعية **اقول** يريد بيان مهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان
من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان المائية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها
على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان المهية وهي على ما حققه طرف للامتداد غير منقسم وانما تحقق
ذلك بوجوب تناهي الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف
بالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الآخذة
نحو شيء ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى
ما لا ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك قد يكون قسم آخر
وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الشيء لا ينقسم مصادرة
على المطلوب والجواب لان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود
القسمان الاولان والامتياز ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو تحكم
فاذن القسمة حاصرة **قال وهم وتنبيه** لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد
يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان اختلج بذلك وهمك فاعلم
ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما شككت انه غير ضائر في الغرض اما الفرق فلان
المتحرك الى الجهة ليس يحصل الجهة مما يتوخى تحصيل فانه بالحركة بل مما يتوخى بلوغه او القرب منه
بالحركة ولا يحصل لها عند تمام الحركة حال لا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الاخر فلان
الجهة لو كانت تحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس من وجود معقول لا وضع
له وذلك غير ضائر على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلوه هذا الفن من الكلام **اقول** الوهم

شك في كبرى أحد القياسين اللذين أثبتا بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد ما
ليس بموجود وتقرير الشك أن حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلاً كالحركة من السواد إلى البياض
إنما يقصد ما ليس بموجود فإذن ينتقض كلية الكبرى وأجاب عنه بشيئين أحدهما جعل الكبرى أخص
مما كان وهو أن المتحرك في الأين لا يقصد ما ليس بموجود فإن معه يحصل المقصود
وهذا هو الفرق والثاني إلزام الشك لأن الشك غير قادح في المطلوب وذلك لأن الجهة التي يحصل بها
الحركة في الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فإنا ما سعينا إلا لأن نثبت كون الجهة موجودة
ذات وضع وهو مطلوبنا هذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك قال على أن الحق هو الفرق

النمط الثاني في الجهات وأجسامها الأولى والثانية الأجسام تنقسم باعتبار الجهات إلى
ما يتقدم عليها ويحددها وهو أجسامها الأولى وإلى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو أجسامها
الثانية **قال إشارة** اعلم أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون
إلى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فما يلينا أو ما لا يشبه ذلك فلنقصد أن ما يكون
بالفرض أما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك **أقول** يريد إثبات جسم محدد للجهات
محيط بالأجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي
تمر بنقطة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم أعني الأبعاد الجسمية ثلاثة لا غير وكان لكل
امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستاً اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي
ويسميها الإنسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي رأسه
بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسميها الإنسان باعتبار
عرض قامته باليمين والشمال واليمين على ما يلي أقوى جانبيه بحسب الأغلب والشمال ما يقابله
واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميها باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام
ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات والأجسام حتى الفلك على هذا
النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب هو قيام بعض الامتدادات على بعض وأما التي

لم يعتبر ذلك وكانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها
في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست
مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات بالقوة لا تتناهى اقول
هذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها
النقطية والخطية والسطحية التي سميناها كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية التي لم تعتبر النقطة
مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة
طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطراف الامتدادات بل امتدادات هي اطراف
السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق
والسفل والى ما يتبدل وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون
المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل
الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه يتبدل بالفرض و
ليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله
تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما قال الفاضل
الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا
والشمال يمينا وكذا في القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع قال
ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان
قيام الشخصين على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي رأس احدهما يلي قدم الاخر ولا
يتبدلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الرأس
والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه حالما بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما
يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الاخر من قطر الارض هو الذي
يلي القدم وفسر ايضا قوله ومثل ما اشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا

والجانب الذي يلي شمالا لا لشبهها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا وكميل
لذي يعتبر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما
يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا
فتغير قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه
بالانسان واما الاربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور فتوسط سمائه كشبه قدامه وما
يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والآخر سفله وذلك شيء لا يتصور فيما يليه ثم لما تبع الشيخ
قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنعد عما بالفرض اي فلنتجاوز عنه لان الامور
الفرضية لا ينضبط   ثم شرع في تعيين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس عد
في المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة للجهة الاخرى من غيره فيجب اذن ان يتعين شيء خارج عنه
ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك انما يتعين منه حد واحد
لذا فرض فهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان على ان الجهات التي
في الطبع فوق واسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث
كونه واحدا واما ان يقع بجسمين ثم التحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والآخر محاطا
به او يكون وضع الجسمين متباينين واذا كان احدهما محيطا والآخر محاطا به وحل
المحاط به في ذلك التأثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد
بالقرب الذي يتحدد بحاطته والبعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه
ملاء او خلاء واذا كان على الوجه الآخر يتحدد به جهة القرب اما جهة البعد فلم يجب
ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا واحدا معينا ما لم يكن محيطا
ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذاته دون اخرى فيمكنه الا لمانع بمعنى
يجب ان يكون له معونة في تقرير الجهة ويكون جسما او يدور الكلام عند فرضه واعتبار
وصفه فمن البين ان تقرير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحدة لكن ليس الا انه على طبيعة

كيف

كيف اتفق بل من حيث هو بحاله موجب لتحديدين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا تحدد
به القرب ولم يتحدد به ما يقابله   لتقرير البرهان مع محاذاته ما في الكتاب انه
يقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتقابلتان بالطبع يكون تعين وضعهما
اما في شيء متشابه خلاء كان او ملاء واما في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية تخصص الحدود
المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيها بالفرض غير متناهية فيكون
جهتين بالطبع واثنين معا فالثاني حق وهو ان يكون ذلك التعين بسبب مختلف
خارج عما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا بالوجوب كونه ذا وضع فهو اما
جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد
يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم
الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا الا ان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه
وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك الاثنان بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد
يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا
يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذا بطل هذا القسم تقرر ان
يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني
ايضا باطل لان المتحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالاخر او
على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف
في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بابعد حد من محيط وهو مركزه
فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الاخر
وهو ان يكون بالمباينة فباطل لوجهين الاول ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه
ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان
يحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا متناهية بحسب فرض الامتدادات

الى رجحه ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد
الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى
كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل واذا امتنع فلمانع مؤثر في التحديد وهو ايضاً يجب ان
يكون جسمانياً ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين
منهما كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دوراً والا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت
ان تحدد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه يتفق بل من حيث الاحاطة
وهي الحال الموجبة لتحديدين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام
ذوات الجهات **قال عزره** كل جسم من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه
الطبيعي متحدد الجهة له لا به اح **اقول** يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات و
بيان تقدمه على الاجسام التي تجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو
اما ان لا يمكن من شأنه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يمكن من شأنه ذلك فالاول
هو الذي لا تجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي تجوز عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر و
معاودته اليه بالطبع ويكون هو من الى ليس واجبة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا
يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده فيه بل
يكون متحددة لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقاً ويطلبه معاوداً ويجب ان يكون ذلك التحدد
بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده
هذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدماً على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركاً في جهة حالتي المفارقة
والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اما متأخر عن الجهة واما مع الجهة معاً لامتناع الانفكاك
عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على
ما يتأخر عنه ما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضاً متقدم كما مر بيانه في
بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية

لانه قد يفارق موضعه الطبيعي ويرجع اليه ويعود اليه
وقد ينحى بالطبع الى حيز موضعه الطبيعي عن ...
لما هو محل هذا المفارق له او يحفظ ...
نحو الوجود على هذا العلية او من آخر ...

٤٥

او بالطبع فهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا

يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة

يستدعي جهة والجهة انما يتحدد به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع

الطبيعي واليه قلنا الجهات لا يتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة

الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان والا لكان الزمان على

تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع للامتدادات في انها لهذا النسب

خصها بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوزها بالفرض واعلم انه يتقدم محدد الجهات على

ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان

يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف

اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب لرفع ذوات الجهة

من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم

يجزم الشيخ بها باحد القسمين هو ايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة يعدا متناع تأخره عن وجود

الاجسام ذوات الجهة بل يجوز ان يكون متقدما عليها ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره

في المنطق الى وسع في بيان ان الحادي ليس علة للحوى انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلاء

مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء ايضا

عنه والمتأخر عن الشيء يمكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب فيلزم منه كون

الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا لغيره وهو قبيح قوله بذهب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق الى آخره

اقول يريد ان يذهب بيان محدد للجهات وكونه غير ذي جهة بيان ما يراه فنقول في

تقريره ان الوضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن

للجسم محيط بالجسم في المكان وجاء به بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة احدها

والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى

كما ليس بموضع يلزم ... لانه لو وضع بالقياس الى غيره لكان
ليس محيطا على الخلاء وليكون لموضع الامتداد ٢ر

اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان

بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض بحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة

اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر

هذا فنقول الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط وظ مما ذكرنا

ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض وبحسب الاشياء

الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بما

لاعتبارات جميعا واذ تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهة محيط بذوات الجهة فهو

لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما

ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيط بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لا محالة له موضع

ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لما بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه

ويعاوده قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول اقول معناه لعل

الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود

محاطا بالاول متحدد موضعه به اي ان كان محدد محيط بما يحدده ومحاط بما يحدده فيجب ان

يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد وبعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وقد

بنى الامر على التشكيك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على التقدير ان يكون

المحدد شيئا واحدا او على تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه

هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهته قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما

عرض به وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد ويحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان تحدد

موضعه مقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الى ما ... واما بعد تحدد

موضعه فيجوز ان يصير محددا للموضع غيره وح لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون

قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيء غير محتاج الى

فان كان للقسم الثاني وجود تجدد بالاول موضعه فيتجدد به
موضع الثاني ووضعه ثم تجدد وبعد ذلك جهات الحركات المستقيمة

هذا البيان لم يصرح به واما فيه وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني
وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه يشهد على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا
المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه ما في الصلة التي اولها فان كان واما المراد
بقوله وضعه فيحمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة
عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا
يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الوضع وقال الفاضل الشارح بسبب التشكك
ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كاف في تحديد جهتي القرب والبعد وتحول
المحاط في التحديد يكون بالعرض كما مر وعليه شكان اولهما ان هذا انما يستقيم لو كان الاول
متقدما على الثاني حتى يتم اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية احديهما اقدم فانها
يكون مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ نبيهين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم
من محويه والا لكان الخلاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوى
وثانيهما ان المحدد كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد الجهات
العامر لان النار مثلا اما ان تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول
باطل والا لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد
لمقعره الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك في كلامه ولولا الشك الثاني
لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى له لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى
لاجل ذلك ذهب الشيخ اليه واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بذلك الاولوية اقول
اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان آخر واما الشك الثاني فليس
بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد الماء هو الهواء
وهو مما يقول به قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه
الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم

يكون لكا في العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنين والامكنة الطبيعية اكثر
وليس يجب ان يكون فلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان النار ان يكون علة
لتحدد الفوق بناء على الاصل المذكور واذا فرضنا متحركا يتحرك على الحيز الناري وتصعد
في فلك القمر يحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من
جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما في الهم
الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد به انه يطلب ان
يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد بعد المتن
في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع
الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان
غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول لفلك الثوابت ويتحدد به جهة
موضع ما تحته لفلك زحل ثم يتحدد وبعد تحدده مواضع الافلاك على ترتيب جهات الحركات
المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ما الثاني في المعنى قوله
ويكون الاول اما يتعلق به الى يكون مقدما في رتبة الابداع ويكون متشابه نسبة وضع ما
يفرض له اجزاء فيكون مستديرا اقول ان خليق بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع
مقدما وهو بان يكون الوسايط بينه وبين المبدأ الاول تعالى ذكره اقل مما بين سائر
الاجسام وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك
احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط
السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس
بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتي فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون
ايضا بالطبع وبقي ان يكون مقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر قوله ويكون
متشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا اقول المحدد الاول لا يجوز ان

يكون

يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في
جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع ما في الجهة عن اجزائه المتقدم عليه و
يلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان
يكون نسب تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض ومن جميعها الى المركز وهي التي تلحقها
الوضع نسبها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض
لزم من اختصاص القريب بقربه غير مقدار البعيد وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم
من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها فقد ثبت ان اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة
فاذن محدد الجهات مستدير الشكل قوله والجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه
تركيب قوى وطبايع اقول يريد بيان حال البسايط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة
مواضع ان الطبيعة يطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان
يبقى انها اول مبدأ لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ
الفاعل وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون
ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا يكون مبدأ للحركة والسكون معا بل مع انضياف [illegible]
هما عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز
عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا يكون مبادي لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس
الارضية فانها يكون مبادي لحركات ما هي فيه كالانماء مثلا الا انها يكون مبادي باستخدام
الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ
اول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد المعنيين احدهما بالقياس الى المحرك
وهو انها تحرك الجسم لا عن تسخر قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع و
ثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن شيء خارج ويراد بقولهم
لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا

يصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انه ما تحرك الشيء
الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه تحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى
تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من
غير ارادة وح تخصص المعنى المذكور بالمقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على
نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبداء الحركة على نهج واحد ومن غير
ارادة هي الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدؤها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية
وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكر انها
مبداء التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد لئلا يمتنع ان الشيء الواحد من حيث هو واحد
لن يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو
مريض مع الحيثيتان يقتضيان التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط و
يعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشيء الذي يكون المبداء المذكور فيه واحدا لا ان آثاره والافعال الصادرة
عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد يتكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل
وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اي لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها
قوة وطبيعة اخرى تركب من جملتها شيء واحد فان مثل هذا القابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل
جميعا شيء واحد **قوله** والطبيعة الواحدة تقتضي من الاشكال اقول لها اعراض لا يمكن ان ينفك
الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا بد ان
تقتضي من كل نوع شيئا ما على ما سيأتي في الفصل التالي لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي
من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا
اذا منعها مانع عن ذلك فالجسم البسيط لا يقتضي الا اشياء غير مختلفة هذا نتيجة لقوله الجسم
له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف وقال الفاضل الشارح هذا الحكم
ليس نتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنه بها اشياء مختلفة لكن لما كان

والاشكال مما يريا لا بالطبيعة
واحدا غير مختلف تم

الحق

الحق ان البسيط العنصري ليس فيه قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي اشياء مختلفة صح هذا
الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لان قولنا القوة
الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة
لا يصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى
القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا
قوة حيوانية قوله تم انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم
يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدا استيجاب ذلك يريد بيان ان
الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك واتم خص البيان بهما لان
احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل تشابه وساير الاعراض المذكورة
يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم و
اراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا نظ
وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والطباع
يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب ربما يقتضي
للجسم موضعا او شكلا قسريا كتاثير الحرارة والاناء المكعب في الماء فان الاول يصعده
والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر
المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض
النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة
بعض اجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة التي يعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم كما
حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون
الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب
ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك واما الوضع بالمعنى الثالث وهو

كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية الآتية في الهيولى على ما تقدم وليس مما
يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن
في طباع الجسم مبدأ الاستيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي
ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا
فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن
السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا
مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء
الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طبايع الاجسام فاذن
في طباع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب ذلك الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدأ
استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين
والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه
طباعه منهما عند زوال القاسر ولو كان الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما لزال عند زوالهما
لكن لما كان مبدأ للاستيجاب كان في جميع الاحوال يستوجبهما **قوله** وللبسيط مكان
واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق
وجوده فيه اذا تساوت الجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد **اقول** لما فرغ من
بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل
بدأ بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا
واحدا لا مقتضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك
والسبب الذي يقتضي تجزئة المتمكن يقتضي تجزئة المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل
واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع
والحاوي مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذ احصل تقتضي وجود الخلاء

حالة الابداع وهو مح وايضاً لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه فى ذلك المكان
المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو مح وايضاً لما كان التركيب لا يقتضى زيادة
فى وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فان
امكنة المركبات هى امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل تمكنها
وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق
او لا يكون والثانى لا يخ اما ان يكون الاجزاء التى هى امكنتها فى جهة واحدة كالماء
والارض مثلا غالبة على الباقية وح يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة
المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول
ما يقتضيه الغالب فى المركب مطلقا ومكان القسم الثانى ما يقتضيه الغالب فيه بحسب
مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو
الذى لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق
وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الذى اتفق وجوده
فيه فان ذلك يقتضى بقاؤه ثمة كالحديدة التى تجذبها قطع متساوية من المقناطيس
عن جوانبها وفى بعض النسخ واذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه ان المجتمع
المتساوى من النار والارض مثلا اذا تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكانه
فانهما يفترقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركب على وجه
يكون كل جزء منهما يلى مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك
فالوقوف فى مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المجاذبات المركب والرواية
الاولى اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من جميع ذلك
انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان كل واحد منها
بحسب الطبع او التركيب فظهر ان لكل جسم من شانه ان يكون فى مكان فله مكان واحد

اما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه **قوله** ويجب ان يكون الشكل الذي تقتضيه البسيطة مستديرا
والا لاختلف هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة **اقول** ولما فرغ عن بيان تفصيل
المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي
لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل في القابل
الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف انواع النبات والحيوان
والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاشكال
المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها
في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب
ان تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك
ان الاشكال كما يمكن اسنادها الى الطبائع المختلفة يمكن اسنادها ايضا الى الجسمية
المشتركة فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة متمايزة عن المقادير
التي تختلف باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة الى الطبائع ولقائل ان يقول
فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زالت
بالقسر ويبوستها مانعة من العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من
حصول ذلك الشيء والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة تقتضي بالذات
شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل
بل هو مؤكد له لو خليت وطبعها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية حافظة للشكل
القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوال العائق الى آنه
الطبيعي من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم
لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان تكون الاجسام لا تقتضي
على مواضع واشكالا متعينة مع استحالة خلوها عنها والجواب ان الفلك مع قطع النظر

بجزه

غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسبة الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا
فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا
معينين ولذلك حكمنا بذلك وان اعترض ايضا بان متممات الافلاك والنقر التي ترتكز
فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة
وانتم لا تجوزون حصول تلك الاختلاف بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة
فمحلها اما بسيط او مركب وعلى الاول يقتضي ان يكون الشكل الحيواني كرية وعلى الثاني يقتضي ان
يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فاما ان كانت
تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان
يكون مع طبايع بسائط الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان
ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها
الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب
تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه
الفطرة انما يتصل به صور كمالية نباتية او حيوانية مع بقاء صورة اجزائه العنصرية بحسب مزاج
كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تقتضي
من ذلك الفلك كرة تختص بها هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة
الاولى المقتضية لجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية
لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقرة مقعورة بالصورة
الاولى فقط على ما يشهد به الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها و
تركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع
المركبات الكرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير وحكم
ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه يفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها

يفعل في الاجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل ههنا ليست من الاجزاء
اجزاء ابل المركب الذي هو المحل وكذلك لا يلزم ان القوة المركبة يفعل فعل بسائطها لان
المجموع فاعل واحد كثير الاثار بحسب البسائط التي هي كالآلات لها ليس علة فاعلين متشابهين
الافعال قوله ثم الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به المانع ولن يتمكن من المنع الا
فيما يضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ وان يمكن من المنع والا فيما يضعف ذلك فيه اقول
يريد وثبات الميل مع بيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما
يحرك بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك لان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل
حركة انما يقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كانت او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان
يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى او
باكثر منه فيكون ابطاء منها فاذن الحركة لا ينفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من
السرعة والبطوء هي شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان
بالاضافة العارضة لها فانها سرعة ما بالقياس الى شيء بعينه بطوء بالقياس الى الاخر ولما
كانت الحركة ممتنع الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل
الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة
صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد
ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني في الكبر والصغر او الكيف اعني التخلخل
والتكاثف او الوضع اعني اندماج الاجزاء او انتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج
عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة
وهذا الامر محسوس في الحركة والا ينه بحسب المانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان
من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا اسكنه في الهواء
فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له في حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه

محسوسا

محسوساً بل اشار الى وجوده محسوساً بقوله يحس به المانع واشار الى كونه قابلاً للشدة
والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا على الضعف ذلك وفيه اي بضعف بالقياس
الى قوة المانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان يمكن من المنع اشارة الى امكان
وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف
ذلك فيه اشارة الى قابل للشدة والضعف قوله وقد يكون من طباعه وقد يحدث
فيه من تاثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه لابطال الحرارة العرضية
التي تستحيل اليها الماء بالبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان يزول اقول لما كان الميل هو السبب
القريب للحركة توجه ما كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى
ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند بروزه من الارض
وميل الحيوان عند اندفاعه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم
كميل السهم عند انفصاله عن القوس واما يختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك
بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطبائعي
وضعفها وهو لئن يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا عن قبول القسري والا
ضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك كون الا
ضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كا
كالتبنة او النخلة الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة ولما كان الميل هو السبب
او لغير ذلك صح
القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة
الواحدة تقتضي توجها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان
المختلفتان متغايرتان يلزمها التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي
الشيء شيئاً وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل
بلى انما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في

سفينة متحركة بالذات ومتحركة بالسفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان
يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات وينخرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذي هو
للانسان بالذات واذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري يتقاوم السببان
اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري
يبطل الطبيعي ثم يأخذ الموانع الخارجية والطبيعة معا في افنائه قليلا قليلا ويقوى الطبيعة
بحسب ذلك ويأخذ الميل القسري في الانتقاص مع قوة الطبيعة في الازدياد الى ان يتقاوم
الطبيعة الباقي من الميل القسري فيصير الجسم عديم الميل ثم يتجدد للطبيعة ميلها مشوبا بآثار
الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل
القسري قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فمعنى
قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى ميلين الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث
فيه من تأثير غيره اشارة الى القسري وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود
انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين مع ابطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال
القسري كما تشاهد في الحجر المرمي في حالتي صعوده وهبوطه ومثل ذلك في الماء وهو قوله
ابطال الحرارة العرضية التي تستحيل اليها الماء ليتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا
يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة
العرضية والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه ويسمى حرارة وتارة اميل الى تلك ويسمى
برودة وتارة متوسطة بينهما ولا يسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العرضية والطبيعة
المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا ذا حال بين الميل القسري
الشديد والطبيعي الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع
وتارة يعدم معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة
المائية عند وجود العرض الذي تقتضيه هو البرودة حفظا وعند وجود ما يضاده كا

الحرارة

الحرارة افناه وعند الخلو منها ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام
مفارق لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه
افناه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يحقق ليندفع الا
شكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلان لكان الحجران
المتساويان اللذان يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان وقوف
جبل يجاذب طرفاه قويان متساويتين ممتنعا قوله واما يكون الميل الطبيعي لا محالة الى
جهة يتوجه اليها بالطبع اقول لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما
يتوجه الى الفوق وهو الخفة واما يتوجه الى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه ا
النفوس النباتية والحيوانية يكون الى كل الجهات وجهات حركاتها قال واذا كان الجسم
الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل الى انه لا محالة اما يميل اليه بطبعه لا بنفسه اقول
لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير
طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل
الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل و
اعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله
واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك
ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما دام الافلاك ثم الارض في
المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم
والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا
من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من
مكانها قال وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع للجسم عن قبول الميل القسري وكانت
الحركة بالميل القسري افتر وابطأ اقول لما تذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع

اجتماعهما وبين حال الطبعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الى
الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجيء من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة
بالميل القسري اسرع وابطاء الى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه **قال**
الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك
قسرا واذا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة وليتحرك مثلها في تلك المسافة اخرى فيه ميل ما
ممانع فيبين انه يتحرك بها في زمان اطول **اقول** يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية
لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لابد لها من ثلثة
اشياء مسافة وزمان وحد معين في السرعة والبطوء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد
في هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب متعددها بالتفصيل
ان المتحرك بالحد الواحد في السرعة والبطوء تقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة
في قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك
في المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطأ في زمان اطول فيكون
نسبة السرعة الى البطوء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان
الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى
البطوء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة ويتبين من ذلك ان الطول في المسافة
والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطوء واعلم انه لا يمكن ان يتوهم
ان الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطوء يستدعي
شيئا آخر لا ما يبتنى ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما من السرعة والبطوء فهي منفردة
غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة ينقسم الى نفسانية وغير نفسانية
والنفسانية يحدد النفس حالها في السرعة والبطوء بالتخيلين لها بحسب الملائمة وينبعث
منها الميل بحسبهما وفي الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدأها

ولكن بميل منضم الى ذلك الميل القسري مثل ذلك الميل الطبيعي
عن ذلك المتحرك مسافة ونسبتها الى الاولى لانه الاولى بين
الاول وعدم الميل فيكون في مثل الاول لعدم الميل
ما فيه فيكون مفروض ومانع فيه
تساويا في الاحوال في السرعة والبطوء

يلمه

طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها ملك اذ لا شعور ثمة بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها
يكاد يحصل في غير زمان لو امكن ح اذ لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا
يقتضيها وحالا يحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما
يصدر عنها وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر
اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت في الميل في ذاته فيختلف ما
لتفاوت الذي بسببه يختلف الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطء يكون شيئا
اذ اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج
ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي
ليس من خارج ذاته فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي
شيئا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس
اللتان مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي
والداخلي ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل كثير من
الحكماء باحوال ما بين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فنفوا امتناع وجود
الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي
يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسئلة هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة
لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة
بازاء البطء فكان نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة
فيها على التكافؤ اعني القلة في احدهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان
على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا
عديم المعاوقة يقطع مسافة في زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان
اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو

الطبائعي

زمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يحصل
حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضاً ممتنع كلام فهذا التقرير مقام صدهم
في هذا الباب واعترض على ذلك طايفة من المتأخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره
بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها يستدعي زماناً ولسبب المعاوقة زماناً
فيستجمعها واحدة المعاوقة ويختص باحدهما ما فقدتها فان زمان نفس الحركة غير مختلف
في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة
بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا امتنع واقول الحركة بنفسها
لا يمكن ان يستدعي زماناً لانها لو وجدت لا مع حدّ من السرعة والبطؤ في زمان كان بحيث اذا
فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت الاولى اسرع او ابطأ من
المفروضة فكانت مع حد من السرعة او البطؤ حين فرضناها لا مع حد منها هف ولنرجع
الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان
يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق
الداخلي مسافة ما في زمان وليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم اخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة
ما وظاهر انه يتحركها في زمان اطول ولكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة
يقتضي ان يقطع في ذلك الزمان في ذلك التحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على
نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة
القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم
الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان
كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما الحجة بسبب البرهان فسنذكره من بعد واعترض
الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا يكون
كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما يحصل

علو

عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل ينعدم عند التجزيه وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الحركة الطبيعية اليه وعلى ما ذكروه بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدا آن لميلين متنافيين يعوق كل واحد منها الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافيا في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه مستمر في الجميع والزم منه محالات في الجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها فيتساوي الجزء والكل فيها وهي كالقوى الطبايع ومنها ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التاثير بسبب الصغر مردود لانه بسبب مانع خارجي وقد شرط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو في الطبيعة كما مر فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما في القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام واما في الفلكيات فلا يلزم منها ذلك لما بينا من الفرق قال ابو البركات ثم يذكر سبب الى آخره ... اقول لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط ح ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب قال ايهم وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا يتميز من تعاوره اياه وضع او شكل صار اولى به كما لو عرض لكل مدرة ان تصير

مكانها مخصصاً اه **اقول** قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الحكم
تشكك في ذلك وانما اخره الى ذلك الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع و
والشكل اراد ان يذكر امور الطبيعة معا فذكر الميل لعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد
الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحيث يطلب في الكتاب الذي لا ليس يجب ان
يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او شكل او وضع والوضع ههنا
ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا لم
يورد مع الشكل لفظة او ولانه يعم الاجسام كلها قال مع ذلك لان من الجائز ان
يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل
الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يعرى الجسم عنها كارادة المحدث او
مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل
بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم
لم ينتقل بعد الحدوث بما انتقل منها الا بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او
شكل خصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة في الارض ان يصير مكانها جزء
مخصصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصالها
عن الارض وحصولها في موضعها على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها
لو لم يكن قابلة للفصل في ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها عن الارض ثم
ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي تخيص بها لا بحسب
استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون
المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق
المذكور مطلقا بل بحسب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والشبهة
على الجواب بان كل شيء فقد يكون فرضه متفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب مهيته ووجوده

فافرض

لاستحقاق فذلك ذلك الشكل كان لداع غريب غير
الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وبعد تعقبها ما
عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب
ويستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة ام

فافرض كل جسم كذلك والظرف فتجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك
ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا فيفيد ما قصدنا
للتشكك ره ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف
باختلاف الاجسام وليس مما يلزم الجسمية ثم قال واما المحدث وقد خصه بالذكر لانه يمكن
ان يقع التشكك به اكثر فانه لم يختص الجسم بمكان دون مكان الا لترجيح يرجع اما
الى الجسم كاستحقاق يوجبه البعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبيعة واما الى المحدث
كداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المط والثاني والثالث من اللواحق
الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن
انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له فينسب الى
الاتفاق ويستلزم ان كل ممكن فله سبب **قال شارحه** الجسم اذا وجد الى حال غير واجبة وطباعه
محصول له عليها الخ **اقول** احوال الجسم لا تخ اما ان تجب بحسب طبعه او لا تجب بل تمكن
والواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان يتبدل او يزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم بسبب علل اتفقت
تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال لا بالنظر الى طباع الجسم وليست قابلة
لها بالنظر الى عللها ما دامت باقية عن التبديل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع
والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع
والوضع لكون في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات
الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعلل تقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن
واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها
عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجبة فزواله عنه ممكن وهذا اصل
مفيد في نفسه ويبتني عليه ما يتلوه **قال شارحه** الجسم المحدد للجهات ليس لبعض اجزائه التي
يعرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة الخ **اقول** يريد اثبات مبدأ ميل مستدير.

لمحدد الجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان
يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع
الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسبة اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والحجة
لن هذه الموضع انما تعرض من تاثير غريب فاذن ليس لواجب بحسب طباعه فهي لعلة لما مضى والنقلة
عنها جايزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير
في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عنه
الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب ممتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدأ
الميل وعدم العايق يدلان على وجود الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ
لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد
ههنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليها الانحلال وينعكس هذه
النقيضة الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه
الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه
اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك
بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد
التام والاول لا يوجب وجود الحركة المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول
سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل
مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة و
اعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها
مما لا يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية
ولا يمكن لها ميول لا يتناهى بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها يتحلل
بما تحقق من الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء

يكفي

يكفي في هذا المطلب ان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض
التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير
لمانع ذاتي غير غريب هو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات
ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان
الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة حركة عن المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة
اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان
يستدير عليه الفلك من بين سايرها يجب ان يكون بسبب مخصص عايد الى محركه اذ المتحرك بسيط
فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجده متحركا على وضع ما
حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة
على ساير الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد قال تنبيه وانت تعلم ان
هذا التبدل الممكن ليس يكون بسبب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بسبب نسبة
اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا ليس مما يتحدد جهته
ووضعه لمحدد من خارج محيط به فان يكون بسبب جسم من داخل اقول معناه ما ذكرناه مرارا
وهو ان الوضع المتبدل بان معنى هو قال وهم وتنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد
يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن اقول تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند
المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق
وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا في شيء من الحركة
او القطبين او المركز اما اذا توافقا في الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض على تقدير
كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت
امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبة لا يجب عند متحرك لا على الاطلاق
بل يجب بشرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق قال اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون

له قبل ان ينفذ الى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا
بحسبه اهـ اقول يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم
والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى
الواحدة وسيجيء بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل
للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط
يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع
مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء هذا المطلب وهي ان الاجسام المقتضية للميول المختلفة
فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع الطبيعي مع ملازمة المكان
الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة لا تقتضي من حيث
هي مختلفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه
ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر ولنعد الى تقرير المطلب فنقول ثم حال هذا الكاين
لا يخلوا اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون
في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكاين ميلا مستقيما الى مكانه
الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته
الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وعليه واخرجه
عن مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع
قابل بجوهره للنقل عن مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرجه عنه وانما
قال لجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث
الشخص لم ينتقل بل النقل قبل تكونه انما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كاين وفاسد
ففيه مبدأ ميل مستقيم قال وهم وتنبيه فان شككت وقلت يكون ذلك المتكون للجسم
الذي اشتمل الى صورته بالكون معتادا وجبت لنوعيه ان يقع خارج مكانه اهـ اقول

الوهم

الوهم هو ان يبقى اشم او جسم الانتقال على كل كاين و فاسد و ذلك ليس بواجب لان

السكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال و هو ان يكون الجسم الكاين

قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه

اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل و الشيخ نبه على الحق بان بين

اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق و مجاور الشيء غيره فهو لم يكن

ح في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب و يتحقق في ذلك بان يبقى مكان اللاصق

اما طبيعي للكاين او غير طبيعي و القسمة مترددة و البيان المذكور هو بعينه عليهما عائد **قال و اشارة**

الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي

توجها الى شيء و صرفا عنه اه **اقول** هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية و الثانية

جزئية و الاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير و مستقيم و برهانه

ما مضى و هو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضي امرين مختلفين ح عبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع

و هو قوله لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجها الى شيء اي بالحركة المستقيمة و صرفا عنه اي

بالمستديرة و عليه سؤال مشهور و هو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند

لا حصوله في مكانه و قد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي الجسم ميلا مستقيما

عند احدى حالتيه و ميلا مستديرا عند الحالة الاخرى و ذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا

يقتضي امرين بانفرادهما اما بحسب اعتبارين فقد يقتضي و الجواب عنه ان اقتضاء الحركة و

السكون شيء واحد بالحقيقة تقتضيه الطبيعة الواحدة و ذلك الشيء هو استدعاء المكان

الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله و ان كان حاصلا

فهو نفسه يستلزم سكونا و معناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شيء آخر غير ما تقتضيه اولا

و اما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد

احدهما منفكا عن صاحبه و قد يوجد معه و ايضا في الامكنة مكان طبيعي لطلبه المتحرك على

و قد بان ان الفصل الذي المحدد للجهات لا ... مكانا ...
لو ... الطبيعي فلا ميل مستقيم ... في ... و ...
ليس ... يكون ... الى ... الا ...
... ان ... و ... ان ...
... الجهة ... الى ...

الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك استندت
احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فان ليس مبدأ لها شيئاً واحداً واما المسئلة
الجزئية فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه مبدأ ميل مستدير
فيمتنع ان يكون فيه مبدأ ميل مستقيم والثاني انه لا مبدأ معاوقة فيه لموضوعه الطبيعي ولفظ الخ في
قوله وقد بان ايضاً يدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال إنّي وقد فرع
على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل
الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل التكوين عن شيء والثانية انه لا يفسد الى شيء او يتكون
عنه وذلك لامتناع الكون والفساد ثم قال بل ان كان له كون وفساد فمن عدم والى
والفائدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء
ايضاً اي الوجود بعد العدم او العدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده
فبين الشيخ انه لا يمتنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد
الجهات بل يمتنع من اطلاقهما بالمعنى الاول والثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه
وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا
لا ينخرق واشار بلفظ هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يتكون ولا يفسد
فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح والرابعة
انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار
الى ذلك بقوله ولا ينمو فان النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء تشبهه
به بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج
الجسم عن مكانه او تخلية عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه
بقوله ولا يستحيل ثم نبّه بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى
فساده وكونه هواء منه لا لان ساير الاستحالات جائزة عليه بل لان امتناع

باير

بايراد الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك
واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض
من ايراد هذه المسائل الثلثة على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات
الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من
الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصور النوعية والخرق والا
لتيام
بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع
وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة
اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان
جميع الاحكام المذكورة لما ثابتة يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض
الشيخ لذلك **قوله وتنبيه** الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة
واللذع والتخدير ومثل طعوم وروائح كثيرة **اقول** لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام
الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي
تفعل وينفعل هذه الاجسام بها ولا يكون خالية عن اجناسها وهي اوايل الملموسات
ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة
بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار
والاستقراء قوله قوى مهيئة للفعل فان القوى قد مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب مهيئاتها قد
يكون صورا وقد يكون كيفيات والمراد هيهنا الكيفيات وتهيئها نحو الفعل هي ان
يجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها هي موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو
الفعل هي التي يجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها هي موضوعاتها فالقوة المهيئة
نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها مستعدا للتأثير في شيء آخر فهي مبداء للتغير والقوة المهيئة
نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها مستعدا للتأثر عن شيء آخر فهي مبداء للتغير والحرارة و

والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث
الخفة والتحلل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي في المركبات دون البسائط والبرودة
كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب
الى ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفها بها لا يمكن الا بشي يشتمل
الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شي منها على مهياتها بالحقيقة فهي لا تفيد
في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون
بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة يحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار
فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال هو تبريد
العضو بحيث يصير جوهر الروح الى مله قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره
فلا يستعملها القوة النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية
وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية فان اللذع يفعل ما يفعل لفرط الحرارة المقتضية للنفوذ
واللطف ولان التخدير يفعل ما يفعل لفرط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة
والبرودة واما تخصيصها بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة في
بابهما فيقاس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة
والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من
تاثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات
الممكنة بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب اما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها و
لذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعا فعليتان لان الانفعال مشروط الذوق والشم عنهما والتامل
في طبايع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول واما قال الشيخ ومثل الطعوم
روايح كثيرة ولم يقل مثل الطعوم والروايح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بها تاثيرا ما
في الذوق وقيد الروايح بالكثرة لانها غير منحصرة قوله قوى مهيئة نحو الانفعال السريع

او البطي

او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة والهشاشة

اقول قسم الانفعال الى السريع والبطيء لئلا يتشكك في الصلابة واما انها من استعدادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لو اراد التعريف لذكرا ولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك يامر بالتامل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون سهولة الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح وقيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثاني الشكل والثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز فهناك ايضا امور ثلثة الاول عدم الانغماز والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ورجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن المشكل القاهر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير اليبوسة والرطوبة فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات بل الى

الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا يكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ

انما ذكر آثارهما في تفسيرهما لتعقل مهيتهما عند تصور جنسيهما واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما

لكونهما محسوسين بل ذكر معاني الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجريهما وقد

صرح الشيخ في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة

التشكل اضافية وانها انما تفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي يركب مفهومه

لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانفعال مع وجود

القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والانفصال بسهولة

فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكره

الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق والشيء بها يمتد متصلا ويحدث من شدة امتزاج

الرطب الكثير باليابس القليل واللطافة والهشاشة يقابلانهما وظاهر ان هذه الاربعة

تنتمي الى الرطوبة واليبوسة وهما تقتضيان كون الشيء مستعدا نحو انفعال ما ثم اذا تمثلت

واحدثت التأمل وجدتها قد يعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط

الى المستبرد بالقياس الى الحار والمستسخن بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في

كل باب منها اذا اعتبرت ان جسما لو جد عديما بحيث مثلا لا يكون ولا لون فيه ولا طعم ولا

رائحة او وجدته منتميا الى الحرارة والبرودة مثل الدافع او التخدير وكذلك الحال في

الهيئات المعدة للانفعال فان المنفعل من اجسام العالم الذي بيننا رطوبة او يبوسة

لانها اما ان يسهل تفريقها واتصالها وتشكلها وتركها التشكل من غير ممانعة فيكون رطبة

او يصعب فيكون يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فكثير ما من الاجسام واما ما يرى

يشبه ذلك فهذا يعرض عنه جسم او ينتهي الى ما بين انحاء اللين من الصلابة واللزوجة

والهشاشة وغير ذلك **اقول** الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة

والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة لهذه المحسوسات

انما يمكن بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن
كل واحدة من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل تجده خاليا عما يدركه بها وهي
وتلك الاجسام لا يخلو عن الملموسة لانها لا يحتاج الى متوسط والبدن ايضا قد يخلو الحيوان عن تلك
المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات ثم التامل الحق والا
ستقراء يقتضيان انها لا يخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة
وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي
والباقية اما ان يخلو هذه الاجسام عنها واما ان ينتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين
فلذلك سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهي التي بها يفاعل الاجسام العنصرية و
ينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله
واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا هو الفلكيات قوله وتنبيه والجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار
والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود
هو الارض اقول اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة ويعينها ولما كان لها مع
كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان
يحصل من جملتها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري
بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك على عددها وبا
لاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة وما يجري مجريها ويستدل بذلك
عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد جاء في
ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قد قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل
بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء
والى ر هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان
كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر

بانتساب الكيفيات الاربعة اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان
اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض من الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة
للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام
على المشاهدة والاحكام التي لا يدفع لا على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال
بالاشبهية فيه من هذه الكيفيات و اذ وجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما اشد
تعاديا من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليتين في الباقيين اظهر منه بينهما
باسناد كل واحدة من هذه اليها وبدأ بالنار رغبة لقوله البالغ في الحرارة على
كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تتقوم بجوهرها الذي لا يختلف واسناد الفعل
بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية واورد القضية في صيغة بدل
على مساوات طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومتوقف لما بينهما وكذلك
في الثلاثة الاخرى واما عن الرطوبة واليبوسة بالسيلان والجمود لوقوع التنازع في
مفهوم الاولين دون الاخيرين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح
وانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب
الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة
الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه فيهما
قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين
وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس ثم قال في هذه الاحكام ليس محلا للاختلاف فيه
فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها لا يكون في غاية الحرارة
ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة
ثم فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو
البركات من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الا

حاسس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار
اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما الميعان فان كان هو البلة فالمائع
هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمائع هو الثلثة غير الارض والنار اولى
من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما وليست سهولة التشكل الا رقة القوام واللطافة
واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان احر الاجسام في النظر الاول
هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك منازع الا بالقياس
او استدلال وذلك باب اخر اعرض عنه ههنا واطلب القول فيه في الشفاء **قوله**
والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يشبه به الماء اذا سخن ولطف **اقول** لما فرغ من
تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية التي
وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة لبرودتها
وراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما قال ان الهواء بالقياس الى
الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ في
الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية
استدل على حرارة الهواء بان الماء يشبهه اذا سخن يتلطف اي يتخلخل به ويشبهه بتبخره
وتصاعده في جزء لا يكون هواء لان ذلك لا يكون تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية
كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي
الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف مما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم
يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن **قوله**
والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت **اقول** وهذا استدلال على برودة
الارض في هبوطها والعلة المسخنة هي اشعة العلويات ثم السخونات السفلية كالرياح الحارة وغيرها
قوله واذا احدثت النار وفارقتها سخونتها يتكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب

الصاعق اقول يريد اثبات هوية النار واستدل عليه بالصاعقة فانها على ما قال
بهمنيار يتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة
وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة عن
الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو
المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت
الهواء وهذا اظهر قوليه في الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى
الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كان مادتها النار لما اختلفت هذا
الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة المشبهة بمواد هذه الاجسام في معادنها
قوله فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الماء اقول
لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء
واحد واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيد ما نتجه اخرى
فاسند اقتضاء الامكنة المتخالفة على ما ينبه هذا الى اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف
في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق
الاستدلال به على ذلك واضحا واما اثبات اقتضائها للامكنة المتخالفة باختلاف هيولاها
الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة وافراد جانب
بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر ههنا على ثلثة وهي صعود النار من حيز الهواء
ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء
من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي قوله بوجود ذلك
في الاطراف اظهر اقول الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك
لان المعاوق مع ذلك ينقص حجما فينقص معاوقته فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية
والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر قوله وتنبيه من ظن ان الهواء لطفو فوق الماء بالضغطة

الهواء ولا الى ... ويستقر حيث يستقر فيه الهواء
ولا الهواء حيث يستقر فيه ثم

نقل الى ... مكانا ... فعلا الطبيعة كذلك لو ...
... واسرع طفوا الى الفوق ... بالضد ...
... في الحركات الاول ... ثم

اقول لما كانت الحجة الاخيرة فى الفصل المقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة

على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا فى جزئيات العناصر

دون كلياتها وكان من المحتمل ان يبقى جزئيات العناصر لا يميل الى امكنة الكليات بالطبع

بل بالقسر اما بجذب ما يتحرك اليها او بدفع ما يتحرك عنها لهذا كان من الواجب ابطال

هذا الاحتمال والذى يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلاف ذلك

لان الاكبر يكون اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير

من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهى اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ يخص

بيانه بان الطافى من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته معلا اياه لان قوما

ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى

فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة

ولما كانت بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك فى الحركات الاخر

قوله قد تبين والا اشياء بالجملة اقول يريد اثبات الكون والفساد فى العناصر والاستدلال

على اشتراكها فى الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقع فى زمان لان الصور لا تشتد ولا

تضعف بل يقع فى آن ويسمى فسادا او كونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها تقع فى زمان لانها تشتد

وتضعف ويسمى استحالة والفساد والكون انما تقع بين جسمين يفسد احدهما ويتكون الآخر

ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة

الباقية كان انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة فى الثلثة لكن الواقع منها

اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا يتكون من الاطراف

الا بعد تكونهما اوساطا اعنى لا يتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء وح يكون ذلك

التكون بالحقيقة مركبا من تكونين بحسب ما نه والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلثة ازدواجات

احدها بين النار والهواء والثانى بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض

يشمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاول
ستة وهي بسائط واربعة في الباقية تركب في بسيطين من تكون الهواء من الارض وتكون الماء
من النار وعكسهما واثنان مركبان من ثلثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه
والشيخ بدأ بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية
وهو كما ذكرنا يشمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول
مشهورا لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها
وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا
لم تكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت وانفصلت بالغليان ونحوه فلشهرة هذا
النوع لم يذكره الشيخ وايضا فثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في ابانة كون الهيولى
مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع
واحد وهو بيان تكون الهواء ماء واستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر
الاناء اذا تبرد بالجمد واشار اليه بقوله قد تبرد الاناء بالجمد فتركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى
الذي يوجد هناك اما ان يكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يكون منه بل اما ان
يجتمع من الهواء اللطيف به على ما ذهب اليه منكروا الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ
ابو البركات وغيره او ترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء اللطيف بالاناء لا يمكن
ان يشتمل على الاجزاء الكثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت
باقية فقد تصاعد جدا لفرط حرارة هوائه ولا يبقى مجاورة الاناء وعلى تقدير بقائها هناك
يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة
بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحالته الاولى واما تناقصها فيكون
حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين
زمان اطول مما بين حصولين قبلها وذلك على تقدير ان يجمع الاجزاء التي تكون في

هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب
حرارة الهواء اياها لا يمكن ان يفرق حجم كثيره من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك
لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان يستحيل من الاناء ما حدث عليه
ويكون الاناء على حالة من التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما نشفته بدا الى ان حدث شيئت
وقيل على ذلك لئن كانت برودة الماء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فيجب ان يصير
كل ذلك الهواء ماء ولا يختص سيلان ذلك الماء بحد وينفصل عنه هواء اخر ويصير ايضا ماء الى
ان يجري الماء جريانا متصلا وادى ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب
عنه بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحيط بالكيفية
بطيئا واذا الح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما يجد
الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فان الاناء
المذكورة لشدة برده يفسد الهواء اللطيف والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيل الهواء
اللطيف بظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء فاذا
نحي منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده والثاني هو ان يقال الذي يترشح مما
في داخل الاناء وهو ايضا باطل بوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء
بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا
في موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد
فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح
فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه
الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يكون ما يوجد من الرشح
ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر لان الماء الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس
كذلك واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو الطف واقبل

للشيخ ولما ابطل الوجهين صرح بالشبهة وقال فهو هواء استحال ماء والاستشهاد الثاني

بالسحاب المتولد في قلل الجبال ونحوه من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع

من موضع اخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم ينزل من ذلك السحاب ثلج حيث يعود الصحو ثم يتولد

مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواها فالى

قوله ثم يعود ويبرد بالقر البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد لقرب

النبات والشيخ قد حكى بانه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس ومن غيرهما وقد شاهد

اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض

الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الماء للهواء ليس باعظم من تبريد الارض الجمدية

اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي يخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر

الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد

مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فان يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يفنى

الفضل من الهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا

لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة هو ولا انها علة اي شرط ميز ان يكون ولا ان

المانع اياها عن ذلك اي شيء هو ولم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد

فلا يلزم ما النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان

وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله فيهما ثبت في ذلك ليس بشاهد واعتبر

بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال فان حصلت البرودة

ولم يحصل للكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم نعرفهما

بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمنا بامكان وجودهما **قوله**

ونحن نجعل النار بالنفاخات من غير نار **اقول** لما فرغ الشيخ من بيان الازدواج

الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فقط

59

لان الشعلة المرتفعة تضمحل في الهواء على ما يشاهد ولا يقع لها وارده محسوسة فلذلك
لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يحلل النار بالنفاخات من غير نار و
يكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطريق التي يدخل فيها الهواء الجديد كما
يشاهد من يزاول ذلك **قوله** وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة تعرف
ذلك اصحاب الحيل اه **اقول** وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض
وهذا بصيرورة الارض ماء فقال وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة
يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما
بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في
الاجزاء الارضية الذهبية التي تحرق فكيف يصير ملحا وتذوب بالماء والاحساد هي الاجسام
الذائبة بحسب مصطلحهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد يجمد مياه جارية
شرب حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه التي ينعقد حجرا بعد خروجها من منابعها
واما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودا بالقياس اليها ولم يستأنفه قولا
بل وصل بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المط من الجميع وهو كون العناصر
قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض مع المراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة
في الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض اصحابه انه هذه التغيرات
المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته
الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون
والفساد فليس بشيء لانه تقضي الانكار لامر محسوس مع على تقديره فيحتمل ان يكون العناصر
جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها
العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها دل على حدوث صورة تحفظها **قوله اشارة** بهذه الى
اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول اه **اقول** قدمران لهذه

كما قد يجمد مياه جارية حجارة صلدة فقيده الا
قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض ولهذا مس م ح

وبالنار ان ... الكرة السفلى ... وجعل
... لهواء وبعد ... الاصل ... كالارض وجعل
... لهواء ... لماء م

الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها
انها اسطقسات تتركب المركبات منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال
عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال
وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من
الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال
امكنتها في النضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه
الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في
عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها
باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان
للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا يكون اولا فان الاول للجميع هي هذه وقوله وبالحري
ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة و
قوله حين يوجد خفيف مطلق يتحرك نحو جهة الفوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات
الحركة المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق او ما ليس بمطلق فاذن
التربيع واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء
هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقف بطبعه
ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم
انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليها الاجسام المستقيمة الحركة و
لذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له
معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة
الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون ثابتا كالمركبات
متضادين كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في

النار

النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سالقة الى
الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه اقرب من الاول وليس فهذا
الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار
قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة
ولكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى
الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول
في بيان حصر الاركان وكاف على ما مرّ اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا لان
يكون مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف مطلق فالاحتياج حينئذ الى بيان مساواتها لما
ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يسعه حيزان بسيطان **قوله** ونحن نعلم
اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتهية بحسب العلة الى واحد من هذه التي
عددناها **اقول** هذا بيان انها التي يتحلل اليه المركبات ويتركب منها واشار فيه الى الاستقراء
وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه نقض بان المركب من الاجزاء
المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمّى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة
وهو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقسات المركبات لا غير
بالاستقراء وتشكك الفاضل في ميل الهواء لعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا
وضع باليد ما تحته جسما بثقله ليس بقوي لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فالميل فيه
موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كالزق
المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية
في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر
الى ما يحفظ ليس ببعيد على ما سيأتي وانكاره وجود النار في المركبات بانها لا تزال عن
الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يكون غريزيا لان الاستعداد الجزء المخلوط

بغير النار لقبول النارية اضعف في استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان الحديد كاسخان الشمس وغيرها او احجار غالبا على سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النار اقوى

قوله ثم بهذه يخلق منها ما يخلق بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب الصور المعدنيات والنبات والحيوان واجناسها وانواعها اقول يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس لها ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس لها ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء يكمل المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر في الحيواني ما يصدر في النباتي وفي النباتي يصدر في المعدني في غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا يحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا ينبغي اثنان في الانواع ولا في الاصناف ولا في الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان ولا بسبب المبداء المفارق فانه سيجيء موجود احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هذه الصور الاربع النوعية التي جا بها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور نفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض لها بعد التركيب تختلف باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعضها اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الى الاسطقسات الاربع

61

وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة وقوله بامزجة اشارة الى اختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقسات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاسطقسات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبادئها المفارقة والخلقة يقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون او الشكل وينسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادي تلك الهيئات التي هي الصور النوعية قوله تحت المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة ولكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو مشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك امزاج النوع على الامزجة الصنفية والصنف على الامزجة الشخصية وهذه الامور كلها يكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقسات الى بعض في المقادير **قوله** ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية الخ **اقول** يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة نوعية ليصير ذلك الواحد بها هو هو على ما يأتي في النمط الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتهما بثلث حجج اثنتان منهما في المحل الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وتحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن فهذا تبدل الكيفية الانفعالية الفعلية وان يختلف عليه الجمود والسيلان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وماهيته محفوظة وهي الصورة النوعية فاذا المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا يبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الجمود والسيلان عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال البساطة فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه اياها

وتحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والسيلان وما يعرض ... بتلك الصورة محفوظة بذاتها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات تشتد وتضعف بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى كاملات لها بخلاف الكيفيات اعراض والاعراض لا تقوم الصور فلذلك لا تقبل الصور الاعراض تم

حال المركب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع
في جميع الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة
فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان الانسان ما
لا يكون اشد انسانية من آخر وحار ما يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح
الدليل على ان الصورة لا تشتد ولا تضعف لان القدر المعتبر في التقويم ان زال
فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل
بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في اعراضه ثم قال وهذا الدليل بعينه
قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم
يزل فلم يكن الزايل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم
يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو معنى اعتبار المحل الواحد الثابت
الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذ اتبين ما يوجد منها في آن ما الى ما يوجد في آن
آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك
الآن تتحد جميعها على ذلك المحل المقوم دونها من حيث هو متحد متوجه بتلك
التحددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث
هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال
المتحد والمقوم ولا شك ان مثل ذلك الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة
من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل هوية المحل المقوم بتبدله وهو الصورة فلا
يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم بكون هو هو في
الى التبين ولامتناع حالة وجود امتوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه ليس
هو والحجة الثالثة وهي اعم من الاوليين تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض
بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات

اعراض وفي الاعراض كما انها كانت لواحق فلذلك لم يعد الصور من الاعراض

قوله وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية

الخفية فاذا امتزجت لم يفسد قواها والا فلا امتزاج اقول قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة

هي مبدا اول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان

الكيفيات الشديدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات

منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصور النوعية هي الطبايع بعينها بالذات فهي

باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات طبايع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور

وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى قوله واذا امتزجت لم يفسد قواها والا

فلا امتزاج اقول قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا

وقالوا ان البسايط اذا امتزجت وانفعلت بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان

يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته التي تخصه وليست حينئذ صورة واحدة فيصير لها

هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها

ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم يفسد قواها اشارة الى ابطال

ذلك المذهب واحتج عليه بانه لا امتزاج حينئذ بل هو فساد وكون لا ان المزاج انما

يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة الخ

اقول يريد تحقيق معنى المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل

واحد منها في الاخر من حيث انفعل عن ذلك الاخر لان الفعل ان كان متقدما على

الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا عنه صار المغلوب على الغالب

غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا عن شيء واحد وكلها ممتنع فاذن

يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة

يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها دون العكس بل

النفوس عن ذواتها منفعلة فيها من بعض الغير الواردة
ما في عدما ست بعد اوانها ومن المزاج [illegible]

انما يكسر الصور ويكسر الكيفيات وهناك يستحيل الغامر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن
تلك الصور حتى يحصل منها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستسخن بالقياس
الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة وبتشابه الجميع في تلك الكيفية وتلك الكيفية المتوسطة
هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى ان حركة الاستقصات في الكيفيات لان
الكيفية نفسها لا يتحرك فلا يستحيل بل يتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة
قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف
لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين استقصات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها
بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة
فيها اي الاستحالة يكون في حالة تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى يكتسي كيفية متوسطة
توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب
الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الا
طلاق وانما بل توسطا ما وقوله في حد ما متشابهة في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها
اي في حد من الحدود التي لا يتناهى فيما بين الاطراف وفي ذلك الحد يكون متشابها في اجزاء
الاستقصات والكيفية التي في ذلك الحد متشابهة فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء
المائي فهذا بيان ما في الكتاب قال الفاضل الشارح امر المزاج مبني على اثبات الاستحالة
والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد واقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست
في ميعان الهواء وجمود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل
الا بالاستحالة فيها وههنا بحث وهو انه بقي الكلام حكيتم فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر
المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم
بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم
جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعل هي

المادة

المادة لكن انفعالها من استحالتها في تلك الكيفيات بدا ايضاً لم يجعل الصور فاعلة في
غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلاً هي المبداء
لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك في اتمها وانفعلت المادة
عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضاً بتوسط
حرارتها تلك في مادة الماء الباردة بسبب الصورة المائية وكان تاثيرها في بعضها في
برودتها كما ذكرنا في الميل سواء بسواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت
فيها حرارة وفعلت ايضاً صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسط
في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء
الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما ينفعل مادة الحار
من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط
الكيفية لكن المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية فيهم وتم ولعلك تقول الاستحالة
في الكيف ~~الصفة~~ اقول قد تبين فيما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالكون فان
الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تنحط عن الاثير لكثرتها بل تكون هناك وكان في
المتقدمين من ينكرهما معاً مثل انكساغورس من اصحاب القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون
التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفاً
بل هي مختلطة من تلك ~~بالاستحالة فان الكيفية المساة بالمزاج انما يتحصل بعد استحالة الا~~
~~وهو ايضاً مبني على القول~~ الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها
ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامناً فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان
مغلوباً غائباً عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزاً فيصير مغلوباً و
بعد ما كان غالباً وظاهراً وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز على
سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلاً فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة

بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضاً مبني على القول صح

بل هم

له والذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحيل جارا لكن الحار يابى
يخالط ويفترقان بان احدهما يرى لون النار برزت من داخل الماء والثاني يرى
انها وردت عليه من خارجه واخاد عاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن لا شيء
وامتناع صيرورة شيء شيئا اخر فالشيخ لما فرغ من تقرير المزاج اشتغل بالشبه على فساد
هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير لانه
اشبه بالكمال مقررا ولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالشبه على فساده واستدل على ذلك
بحجة امور من المشاهدات **قوله** فان قلت ذلك فاعتبر حال الكمكوك والمخلخل والمخفخف حال
نجمي من غير وصول نارية غريبة اليه **اقول** هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث
السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول نار غريبة
يمكن نفوذها في المسخن فالكمكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي حاسه مثله مماسة عنيفة كحجرين
يابسين فان الكمكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي
يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كالهواء الكبير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول
اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة يستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة
القوام يقتضي السخونة ايضا والمخفخف هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا
شديدا فانه يتسخن ايضا **قوله** واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف
نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه **اقول** وهذا استدلال ثان وهو لنفي الكامن
المتشابهين اذا استحالا اما بين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني
متخلخل في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخين
بنفوذ النار وفشوها في المائع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر على نسبة
القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل الاملاء
من مصموم مفدوم يمنع البلاغ في التسخين لمنع الفشو في بعض النسخ يمنع الفشو

اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه ما يشغله به **اقول** صمام القارورة

سدادها وفدامها ما يوضع في فمها وهذا الاستدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء

المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب الذي يمنع عن تسخين ما فيه تسخنا بالغا لامتناع

دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء منه اذ التداخل ممتنع وليس كذلك **قوله**

واعتبر حال القمقمة الصياحة **اقول** هذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء

وشدد راسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق لصيرورة اكثر مائها

نارا وتقع صيحة عظيمة هائلة تتنفر عنها الدواب وهي من حيل المتجبرين فحدوث السخونة

والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء عنها يدل على الاستحالة والكون

معا **قوله** وانظر الى الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله **اقول**

وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد

بالطبع ولا ماس هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح الجسم البارد

بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعل تبرد بالطبع مرددود لانه يقتضي ان يتبرد مثله من غير وضع

على الجمد مثل تبرده **قوله وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان النارية كامنة تبرزها الحك والخضخضة

من غير تولد سخونة ولا نارية **اقول** هذا هو المذهب الاخر وهو القول بالكمون والبروز

وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيها يغلب على البارد وان بالطبع

اغرب قال الفاضل الشارح ذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع ويتاثر

المخلخل فيه تصفيه عما يخالطه من الماء والارض حتى تظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة

قوله فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة العضاة فيها

ثم يلتهب لبقية منها ما شيئه في ظاهر الجمر وباطنه ويحس ما شيئه في جميع اجزائه **اقول** تنبيه على

فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة العضاة منها ما ينفصل

ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون ذلك موجودة بالفعل في باطنها

[illegible]

على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذايب لو كان
قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا
يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في الفضاء الا النارية الباقية
بعد التحجر لا منع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا
يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن لنا التصديق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها
حال الاشتعال مع تلك الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل انه لابطال
احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل مباحث
كثيرة لكن لما كان فيما اورده ما هو كفاية في تمام الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعرض عنه
الفاضل الشارح بان الحرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية
التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هناك مثله فان قيل
ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها
تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قال به الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية
التي في الفرفيون انما لا يظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا
مذاهبهم والانسب بالمقام نكتة قوله اعلم ان استضاءة النار الخ اقول يريد بيان ان النار
المرئية ليست ببسيط والبسيط شفاف لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقد نبه عليه
بقوله التي نراها لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة
كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار
الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك بان النار القوية المتمكنة
من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل حيث يكون النار قوية من
سائر اجزائها انما يكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها فانه
ويقع لما فوقها ظل الى راس الشعلة قوله وربما كان الفراجة الخ اقول جواب عن سؤال

التي تراها لما وراءها انما يكون لها ذلك لاجزاء علقت
بها ارضية منفعلة بالضوء عنها ولذلك ترى اصول
الشعل حيث النار قوية بينة شفافة لا تقع لها ظل
تقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر م

وبحجة يشار اليه اكثر حجم الشفاف حتى
لا يكون لقائل ان يقول ان الشفيف
للانتشار وخلافه لاستعداد الضبوبية
مستحصفه النار م
السحر

ذكر

ذكر بعده وهو ان يتحقق لعل الشفيف في عدم الظل في اصول الشعل كان لانتشار اجزاء النار
وتفرقها هناك في عدم الشفيف في الظل في ما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل
الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في رأسه
واجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس وكان انفراج رأس الشعلة وتجويفه
اعظم وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل
في الاصل دون الرأس **قوله** فتبين ان النار البسيطة شفافة كالهواء **اقول** فهذا هو النتيجة
لما مضى **قوله** واذا استحال الخ **اقول** المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعني
الدخان المرتفع من الارض اما بعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد
افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض
ومخالطة البخر بتها وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى آخره
فرأى الاشتعال ممتدا في سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت
الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت وليس
ذلك بطفوء **قوله** ولعل في ذلك سبب انطفاءها احيانا عندنا **قوله** وهذا كما اذا القيت
شيئا مثلا في تنور مسجر صارت النار فيها شفافة لقوتها فان الشيء يشتعل ثم ينطفي
قوله والاشبه ان اكثر المصابيح **اقول** وذلك لان النار عندنا يكون في الاكثر
ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فيستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم يبقى حال
الارضية حالها بحسب قوتها وضعفها **قوله** وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض
ومناسبة بحسب الجنس **اقول** لان الكلام كان في المركبات وسببها في المزاج وانجر الى البطال
المذاهب الباطلة لذلك هذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه
من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج وكان مناسبا بحسب الجنس دون
النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة

البخار [illegible] ان يكون [illegible] سببا [illegible]
تامة [illegible] فظن انها طفئت [illegible]

من ذلك عندنا انحلال النار [illegible] هواء وانفصال الكثافة
الارضية [illegible] الدخان [illegible] النار [illegible] لا [illegible]
الارضية بالتمام [illegible] النار [illegible] العنصر

والغرض من ايراد هذه على ان كون النار المحيط بباقي العناصر غير مرئية هو لب لطيفها

قوله وتنبه انظر الى حكمة الصانع بدأ الخ اقول الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة
الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه
العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة
وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع
كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول
النفس الناطقة فالاصول هي الاسطقسات الاربعة وافرج الامزجة عن الاعتدال هو
مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال من اقربها من الاعتدال الكلي لان اعتدال
الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله ليستوكره نفس الناطقة استعارة لطيفة منبهة على
تجرد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطاير الى الوكر واعلم ان انكسار تضاد
الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة مالها الى مبدئها الواحد لسببها
يستحق لان تفيض عليها صورة او نفسا تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة
اكمل والنفس الفايضة بمبدئها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد
كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد لقوله
في النمط الخامس لمن وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل
بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي
جعله لونا واما قوله تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل
فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل
مباين لها فان بعض الصفات محتاجة معها الى غيرها واعترض ايضا على قوله و
اقربها من الاعتدال الكلي مزاج الانسان بان مباحث الطبية شهدت بان اعدل
الاعضاء جلد الاصابع واقربها من الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق به النفس

بلكه

خلق الاصول الاربعة ثم خلق منها امزجة شتى واعطى كل مزاج
نوعا وجعل اقرب الامزجة من الاعتدال الانواع
غير الكمال وجعل اقربها من الاعتدال التام مزاج
الانسان ليستوكره النفس الناطقة ٢م

66

بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلدا لاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء يتعلق النفوس به ثم ان النفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخص والنوع اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد ثم الى عضو يعدها لان تصير مبدأ للحس والحركة وهو الدماغ ثم الى ساير الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المرتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الائمة في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور **النمط الثالث** في النفس الارضية والسماوية **اقول**

... انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا يقع عليها بمعنى واحد بعد بمعنى واحد اشتراكها في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل **قوله وتنبيه** ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت

جميع النفس الانسانية

كالسكر والنوم وغيرهما ح صحيحا بل على بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك

ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا انما يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في

سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم تثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك

قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وقد فرض انها على جملة من الوضع والهيئة

لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها

قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها اقول يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية

بان الانسان الكامل الادراك وغير كامل الادراك الذي يختل ادراكه اما بالحواس

الظاهرة كالنائم او بالحواس الظاهرة كالنائم او بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا

كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا

بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى

لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤديه مرض

فيدرك حالا لا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا تتلامس

اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام

اي غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر او برد ويقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر

ولا قر ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده

ايضا فان الانسان في مثل هذه الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كالاعضاء الظاهرة

والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن

ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك

الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت

بحجة او برهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذا القضية اولية او برهانية

ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تمحله في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كله لا

فائدة

فايدة في الاشتغال بها **قوله وتنبه** باذا تدرك ح وقبله وبعده ذاتك وما للادرك
من ذاتك اترى المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما
يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط ما
اظنك تفتقر ح الى وسط فبقى ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط
لا وسط فبقى ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر **اقول** يريد التنبيه على ان الانسان
لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شئ آخر وذلك بالبحث عن المدرك على الفرض
المذكور بل في جميع احوال الادراك لما هو كذلك المدرك بدا بالمدرك وقسمه الى
المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير
وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شئ آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور
لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شئ آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما
يغايره فبقى ان يكون ذلك الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى
وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة **قال** اتحصل ان المدرك منك اهو
بدركه بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو
ما يدرك بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف من
ذلك فهذا كان في الوجه الاول من الفرض اعطلنا الحواس عن افعالها فبين انه ليس يدرك
ح عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا
جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك وهما نبهت عليه فمدركك شئ
اخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجد ها ضرورية في
ان يكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما يدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما
يشبه الحس ما ستذكره **اقول** يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن البدن
المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما في ومن

فانه لا وسط ح

او كله وان كان جزءه فهو اما شيء من ظاهر اعضائه او شيء من بواطنه وهذه اربعة اقسام
ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو
انسلخ عن ظاهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا
تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس
مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا
بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجب التشريح وابطل ان
يكون المدرك جملة البدن بانه حين يتحقق نفسه تجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن
تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل
واحد منها غير المركب فكان الانسان غافلا في الفرض المذكور عما يغايره فظهر ان المدرك
هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى وغير التي يمكن ان تنفصل عنها المدرك لذاته حالة الادراك
لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا
بالشبيه بالمحسوس مما سنذكره يعني المتخيل والموهوم قوله وهم وتنبيه او لعلك تقول انما اثبت
ذاتي من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي
اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان
اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت منه فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها فان اثبته
فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو
مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به اقول اثبات
الاشياء الخفي وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما في
الدليل ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر من وجود
علله فان ذهب فعسى ان يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره لان اكثر
القوى يثبت بافعالها وآثارها فالشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع

وهو

وهو ان الانسان في الغرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراكه ذاته ووجه
عام وهو ان الفعل لو اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل
ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من
حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان لا يكون معه فلا يمكن
ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا
يتادى الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال
والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل ورام اختصاره بحجة على
ان ذات الانسان ليست هي اعضاءه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا
عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره
الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي
يقولون بها وكل ما يجعلونه عذرا في ذلك فهو عذر في هذا الكلام واقول ليت شعري ما
يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة فلا منافاة
فان اراد بها شيئا اخر فالشيخ لم يقل بها فينبغي ان يعلم ان هذا الرجل لعظم قدره
من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال **قوله اشارة** هو ذاتك
الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا عند حال حركته في جهة
حركته بل في نفس حركته **اقول** يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج يصدر
عنها الافاعيل المنسوبة اليه من مأخذ اخر وهو الوجه الذي يثبت به صور سائر الانواع
وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات يقوم موادها ويجعلها اشياء ما غير المواد
فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى
طبايع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة
بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي

متعلق بالمتضادة

يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جميع اجزاء او من الاسطقسات في اضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي يصدر عنها جميع الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس اي صورة ما لا من حيث هي ذاتها المذكور بنفسها فانها من حيث هي كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما في مبدا باظهر الافعال المذكورة وهي الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها يقتضي مبدا ولا يجوز ان يكون مبدءها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدءها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونها كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان اذا جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضي السفل بل في نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها الثقلة والفاضل الشارح حمل الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك في وقت الاعياء اي الضعف فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه في جهة الحركة الارادية هي الفوق عند الاعياء ولا يكون تلك الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرنا وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان

النفس

النفس يحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا تتركب من
ما بين الحركتين فقط بل من كل حركة في جهة يريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة
يحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه
مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم
صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة
بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة يكون اما بان يريدها النفس
ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا يريدها النفس
كما في حال الموت قوله وكذلك يدرك تغير جسمية وتغير مزاج جسمية الذي يمنع عن ادراك الشيء
يستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به اقول هذا استدلال بالادراك فانه ايضا كيفية
مبدا ولا يجوز ان يكون مبدئها الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لا يتاثر عما يوافقها
في النوع فيمنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما
سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة
قوله ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام
والامتزاج قوة ما غير ما يتبع التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام
فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع والحافظ وهو عدم تبدي
الى الانفكاك اقول وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو
ان المزاج كما مر انما يحدث بين اسطقسات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف
ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى ما ترثه يجمعها بالقسر حتى تمزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم
تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج
موجودا والا فسخت بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود يحتاج الى جامع
وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المقدم

على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون
قبل ما بعده اى وكيف علة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود وكيف لا
يكونان قبل المزاج الباقى الذى هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند
لحوق الجامع او الحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا او عدم بالموت لارتفاع المعلول
عند ارتفاع العلة وهذا الاستدلال مؤكد للذى قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شئ هو
الجامع والحافظ للمزاج وهو الشئ الذى صار المركب به انسانا **قوله** فاصل القوى المدركة
والمحركة والحافظ للمزاج شئ آخر ولك ان تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء
بدنك ثم فى بدنك **اقول** هذه نتيجة لما تقدم واما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع
على ان مبدا هذه الافعال هو النفس لما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهر اصرح
بانه جوهر فعال وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك ولما كان تصرفه
فى اجزاء البدن اقدم من تصرفه فى البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء
التى هى اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التى هى مبادى الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء
المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا فى جميع البدن واما اختار الشيخ من الافعال
المنسوبة الى النفس الاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض يذكره فى الفصل التالى
لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان مهيته غير مبينة الى ان يتبين واما وقع الى الاستدلال
بالمزاج لا بالقصد بل لما اراد ان يذكر ان النفس ليست هى المزاج على ما ذهب اليه
بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على
هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما يستعد لقبول صورها من
مبديها بحسب امزجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن يقولون
ان النفس التى هى صورة للحيوان جامعة لاسطقساته والجامعة للاسطقسات يجب ان يكون
متقدمة على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء

النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول
نفس ثم انها يصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء
وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر في
بدن الانسان غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على
ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس
فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة
المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال ان تلك القوة ليست قوة واحدة باقية
في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان
تلك المادة يبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فح
يوجد النفس فهذا ما قاله هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى
من علم النفس في الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها و
مركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول
الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن
الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعده
الى الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة
وايضا وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي
يكون بمنزلة الآلات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي مخدومها وكيف
فعلت هذا فانها من الآلة ليست من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما اقتضيه القواعد
الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية
ثم يجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة
من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة يكون

صورة حافظة للمزاج المركب كالصورة المعدنية ثم ان المزاج يزداد كمالا في الرحم بحسب الاستعدادات
تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها
مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فتنميها و
تتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه
الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال
الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى
ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدأ حدوثها الى استكمالها
نفسا بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة يجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة
يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ
الحرارة النارية الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال
النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر
يصدر عنه مثل ما صدر من المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما
من النقصان المعدما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي
على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين بذلك ان الجامع للاجزاء
الغذائية الواقعة في الجنين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء
المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود
وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار
الاول وبالجملة فالغرض هنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ
شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء
كانت نفس ذلك البدن او نفس اخرى قوله وحدة فهذا الجوهر شيء واحد بل هو ذات

على التحقيق **أقول** يريد أن يبين أن الجوهر الذي أثبته في الفصل المتقدم بالحركة
والإدراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو مدرك لذاته المدركة
لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير إلى كيفية ارتباطه بالبدن
ويبين أن كل واحد منهما ينفعل عن الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال ثم هذا الجوهر فيك واحد
وذلك لأن الشيء الذي يصدر عنه الحركة الإرادية في الإنسان هو الذي يدرك فيه
ذلك بديهي وهو الذي إذا أصابه وهن أو عدم تداعى بدنه إلى الانفكاك وذلك
تجربي ثم قال بل هو أنت عند التحقيق وذلك لأنك تعلم يقينا أنك تتحرك بإرادتك
وتدرك بمشاعرك ~~الخمسة~~ أو بعقلك وأن مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت
مائة سنة ويزول عند حلول الأجل بسويعات فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال
وأما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والإدراك ومن الأفعال
النباتية ليتبين لك أن تلك النفس أنت فإنك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك
ولكنك في صدور الأفعال النباتية عنك إلى أن يتبين لك بنوع من البيان **قوله** وله فروع
من قوى منبثة في أعضائك **أقول** وذلك لأن النفس واحدة وقد يصدر عنها أفعال
متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء ودفع لشيء والجذب لآخر ومن حيث يكون مشتهية
لا يكون غاضبة وبالعكس ومن الاشتغال بأحدهما ربما يمنعه عن الاشتغال بالآخر فإذن هي
مبدأ لأشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الأفعال المتقابلة فتلك الأشياء من حيث هي
مبادئ التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل إذا استعملها النفس فروع
لها بها ارتبطت بالبدن **قوله** فإذا أحسست بشيء من أعضائك شيئا أو تخيلت أو اشتهيت
أو غضبت ألقت العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل بالتكرار أذعانا
بل عادة وخلقا تمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات **أقول** هذا بيان كيفية تأثر
النفس عن البدن وهو أن يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الأفعال التي ذكرها وهي

كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس
لها فصارت النفس كل مرة اسهل قبولا حتى تتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال
فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله ولما يقع بالعكس فانه
كثيرا ما يبتدئ فيعرض في البدن هيئة ما عقلية فتنتقل بالعلاقة من تلك الهيئة اثر الى القوة ثم الى
الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته كيف يقشعر
جلدك ويقف شعرك اقول هذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس هبوطا ومعنى قوله
نقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية قوله وهذه الانفعالات والملكات قد يكون
اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع
الى التهتك او الى الاستشاطة غضبا من نفس بعض اقول وهذه اشارة الى ان هذه
الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في
هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك
الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون لبعضهم ضعف استعدا
استعدادا للغضب ولبعضهم للشهوة وكذلك في سايرها قوله اشارة ادراك الشيء هو ان يكون
حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة
الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان
الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في
الهندسة مما لا تتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له
وهو الباقي اقول لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة
واما محركة فبدأ بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح
انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه
فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض

الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج
الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملايم وعن غير ملايم ولذلك لم يكن النبات
مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما عن الاخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدئي فصلين
متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد
يكون مطلوبا بالذات كما في الانسان والحركة لا يكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول الشيء
المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من
نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان
مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة متناول للامرين لا يقال
مثل كذا عند كذا اذا حضر متصيا عنده بنفسه او بمثاله فالادراك يعرض له اضافتان احديهما
الى ذي الادراك والثانية الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء
وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة
كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين ثم الادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك
بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله
يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك وفان
قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا
يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس
فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس الا ان يكون حاضرا مرتين فان المدرك
هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس هو الحصول في
نفس الحس بل ربما يجوز ان يكون ايضا الحصول في آلة للحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة
محلا للحس او لم يكن والاشياء المدركة ينقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى
ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي يكون غير

الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا
من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها
او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية
عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة اي التمثلة حقيقة
الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير
مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول
فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية
مثلا كالكرة المحيط باثني عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت
في الهندسة لما نفرض مثلا من المثلثات ليتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق
اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت مما يدرك فعلم انها موجودة لا في الخارج
بل عند المدرك فيجب الابانة فبابطال القسم الاول تحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله
وهو الباقي والمثال في قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة او الصورة
التي لا تحتاج الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو فهذا بيان
ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام
فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعلها الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك
نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل
عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود
في الخارج مدركا وان لا يكون ادراكه جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة
الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني
عن التعريف فلا يمكن ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة
التي وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك

لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يأتي في تعريف الحركة مثلا انه
حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل
والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين
عن حقائق الاشياء كثيرا ما يترددون في تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء
المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليتميز عن احوالها اعني بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير
التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فمنهم كثير من الناظرين في الفلسفة من
قولهم النفس يدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات
هو الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون ان النفس لا يدرك الجزئيات وطولوا
الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قاله
الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه ومن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع
ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقا للخارج كانت جهلا وان كانت
مطابقة فلا بد من امر في الخارج وحينئذ لم لا يجوز ان كما يكون الادراك حالة
نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يكون موجودة قائمة
بانفسها كما قال افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا
لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن
الاول ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابق للخارج
وهي الجهل اما الاضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج
فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطون لم يذهب
ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولا امكن ان
يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك
ليس مستبعد فقط بل ما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان

صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في
مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة المدركة الى آلة فيه اللذين لا حظ لهما في
الصغر والكبر من حيث ذاتهما او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك
غير قادح في المساوات بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في
الصورة الانسانية فلما لم يكن ذلك محالا فمجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه
على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا
بل غاية ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة
في الرطوبة الجليدية والتخيل انما يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة
للتخيل ولا يرد على ساير الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين
ايضا على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول
بان الصورة المتخيلة ينطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا
التحقيق فيه لكن لما التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف منها قوله ان لزم من قول الشيخ
اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا يدرك الا
اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك
معنى واحد انما يختلف باعتبار اضافته الى الحس والعقل فاذا دلت بهيته في موضع على
كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها
قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة
والجواب انها ان كانت جزئية كانت ذات وضع لا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي
هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك
المحل آلة له مستديرة وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا
واما الحرارة فانها لا يقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الالحق بعينها والمحل جسما

فاما

خاليا عن ضد ما من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها
اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون
ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية
تجري مجرى هذه والاشتغال بها يفضي لتطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاجاته
بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول
فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا
والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر
للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض وللجوهر والصورة للمادة او الجسم وعكسهما والحاضر
لما حضر عنده وعلى الى غير ذلك ولما كان الحصول للادراك معلوما ولم يكن المراد من هذا
القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه
حصول صورة ما للمدرك لا للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض
لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدرك السواد ومنها قوله وايضا لوجب اذا تصورنا
موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به
والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل محض سخيف
وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير الا الالفاظ اذ لا زايد فيه
ومنها قوله فانا نعلم العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نشك في انه
هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالما لغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون الشيء عالما بالشيء
مغاير لحصول تلك الشيء له فالجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه
حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده
وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته لما يجري بانه لم يشك
في ذلك ومنها قوله اذا كان نعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا

بينهما الا تغاير من جهة

اما ان يكون علمنا بذاتنا وح يكون ايضاً هو ذاتنا بعينه ويلزم ما في التركيبات الغير
المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا
نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا
بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا
ينقطع ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء
الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالجواب ان
تغاير الاعتبار كاف في الحصول من الاضافة فان المعالج نفسه معالج باعتبار آخر وليس
بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة
يحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين
فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب بما مر وهو ان الادراك ليس هو
حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك بحصوله في الآلة وههنا الادراك في
لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة ما بين الآلتين
عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو
زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب
ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه واما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك
وعدم التميز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما
قال غيره من المعترضين ايضا عليه هو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة
لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان
المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جمل من
الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان
فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب

بلغ

قوله تنبيه الشئ قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن
كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد
مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش
غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار
بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في كنه ماهيته الانسانية والحس يناله من حيث هو مغمور في
هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة
وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال
الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة
المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقدر على
تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس
عملا جعله معقولا اقول لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه و
مراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك
للشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من
الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض تلك لا ينفك ذلك الشئ
عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشئ
مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان
جزئية غير محسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشئ الجزئي الموجود في المادة
ولا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشئ من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شئ
آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك
فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة و
اكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثاني

مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا اضيفت الى مدرك واحد سقط العموم
عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال على نحو ادراكه بل يدرك ما يدركه
مدركه الخيال و بذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبر الشيخ في هذا
الكتاب واعتبره في ساير كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت
من حيث هي هي صلحت لان تقع على كثيرين ولان لا تقع الا على واحد وانما يختلف في
ذلك بانضياف معان غيرها اليها لا يختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء
من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو
المادة اولا لان زيدا انما باين عمرا لا بالانسانية ولا بما تقتضيه الانسانية نفسها
وانما باينه بتشخصه المادي ثم ما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف و
غيرهما فانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية
منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نحو نزعا تاما وعبارة الكتاب ظ وانما
مثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس ح الفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن
الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والمهية ولوازم المهية كالر[illegible]
للاثنين لا يكون غريبة عن المهية وايضا لا يكون بحيث يمكن ان يزال و ايضا لا يكون
مثل هذه الغواشي عند ما يكون الشيء محسوسا فقط بل و عند ما يكون معقولا ايضا وقد اورد في
هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض
في الموضع يكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات
تلك النفس عوارض غريبة لا ينفك عنها وهذا ينافي قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة
مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون
جزءا من مهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست
مجردة ولا مشترك فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في

نفسها

نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان
العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تقريبا على فهم المتعلمين و
المتأخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على
ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالمتناول ثانية
المتناول لهما من حيث هي متناول لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان
الموجود منهما في احدهما حتى لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما يكون في العقل فقط وهي
الانسانية العقلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها
متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي
هي طبيعة صالحة لان يكون كثيرة ولان لا يكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص
لحصل في ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في
عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فلكون تلك الطبيعة التي
انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر
ملفوفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به
شيء آخر وبالاعتبار الاخر مما ينظر فيه ويدرك نفسها فان الصورة التي ذكرها الفاضل
حالها هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون
كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرض لها البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا ما
قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج **قوله** واما ما هو في ذاته
بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس
يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقله ما من شأنه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شأنه ان يعقل
اقول الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج
ذاته لكونه غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل ما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا التصريح بان لوازم

في ذلك الشيء ح

الهيولية من اللواحق الغريبة لا يمكن ان يتكثر الا بالهيئة و هو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى
تجريد فان لم يعقل ذلك كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول
غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة يحتاج الى عمل يعمل بنفسها كالفكر مثلا لتصير
عاقلة له بالفعل والضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول الآن ذلك
الشيء من شانه ان يكون ايضا عاقلا بذاته لما يجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب من
شانه ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه
ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان
ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه ان يكون
عاقلا بل هو من القسم الآخر اعني ما من شانه ان يكون عاقلا واما لم يحكم بذلك جزما لانه لم
يبينه بعد وسيأتي بيانه واورد الفاضل الشارح ههنا شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة
هو المحل سواء كان محسوسا كخشب السرير او معقولا كالهيولى وسواء كان مقوما بالحال كالهيولى
او متقوما به كالموضوع وذلك الشك ان المحل مهية معقولة لا يمنع تعقلها تعقل الحال فيها
فان من يعقل ثبوت الشكل للخشب تعقلهما فاذن هي ليست بمانعة من التعقل واجاب
بان التعقل ان كان حصول مهية معقولة للعاقل كان المانع من التعقل هو المادة لا غير
لان كل ما ليس في محل فكونه قائما بذاته يكون حقيقة حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل
لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقة حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا
لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع واقول هذا الجواب ليس بكاف في فان الجسم ليس في
محل وليس عاقلا لذاته والصورة المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة
والحق ان المادة ههنا هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض
المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي
كذلك وح لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وح يكون جميعا

معقولا

معقولا وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا اما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه
بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سيأتي قوله وإذ قد فرغنا فلعلك تشتاق الآن
الى ان نشرح لك سائر القوى الدراكة من باطن اولى شرح وان نقدم شرح امر القوى التي بها
للحس اولا فاسمع اقول لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة
واحوالها وابتدأ بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود
لم يكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير
مناسب لسياق الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما استبهما الامر ولبناء ما سيأتي من
احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى التحقيق فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها
وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك
والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو
ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تعرف لتتمكن المدرك من المعاودة الى
ادراكها واما بالتعرف فيها فالمعينة بالحفظ معينة اما المدركة للصورة واما المدركة للمعاني
فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك على آلات الحيوانات الظاهرة
بالتأدية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات
وتسمى متخيلة ومفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها
بالحفظ وتسمى حافظة او ذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنتين
فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتداء الشيخ بشرح الحس المشترك لانه مبنيه
للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل
قوله البصر قد يرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كله
على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل
والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة

ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الى آخر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي
البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم
ان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره
المقضي عليهما جميعا فهذه قوى اقول هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل
على كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك
منفردا فهو قوله الست قد تبصر القطرة النازلة الى قوله اليها يؤدي البصر كالمشاهدة
والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي كخط والنقطة المتحركة يرتسم في البصر عند
حصول وصولها الى مكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة (المقابلة)
انما يحصل في آن يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شيء آخر
غير البصر يرتسم فيه تلك النقط ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر
فيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خطا فان ههنا قوة قد بقي فيه الارتسام البصري
مشاهدة واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة
وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك اما ذكرنا ههنا لتوقف القوة بها وسيورد الحجة على
اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون
ايصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل شكل يحدث في جزء من الهواء لتوجه (ل)
النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل التشكلات فيرى خطا وقال
وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم
قال ولم لا يجوز ان يكون في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل
ليس برهاني والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول ان يقال الشكل السابق عند
حصول الشكل بعده يقتضي الخلاء فان الشكل انما يحدث في هواء نهاية المحيط

بالجسم

78

بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة
النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من
القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته لانه مع كونه مستلزماً على القول
بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول
الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال او الى استدلال
على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال
للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ بحجة
وهي ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وبمثال من هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها
والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصورة حتى يتمكن من
حفظها وايضاً انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل
افعالاً مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدريهما فانهم
يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على
مغايرتهما والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير
اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئاً واحداً ثم يكثر بالقصد الثاني او كانت وجوه الصدورات
مختلفة فالصادر من الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبوبة المادة ثم
يصير مستثبتاً للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بالقصد الثاني وذلك لانقسام تلك
الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركاً للضوء من
لكون اللون مشتملاً عليها واما النفس فانما يكثر فعلها لكثرة وجوه الصدورات عنها
قال والمثال ايضاً ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى
واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس في الشكل الثالث ينتج حكماً جزئياً مناقضاً للحكم
الكلي بان كل ما يقبل شيئاً فهو لا يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالقوة قال

صورة الغيب

فانه ... الشكل
تمكن ... من الماء ... حفظ الشكل
ولا شيء ... القابل ليس بحافظ
بعض ... ينتج

والوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان او النسيان توجب تغاير
القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في القوتين مع الذهول حصولها في الحافظة
دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة
حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل
امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك وايضا فالا
ستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها
تستحضر وتذهل من غير نسيان وتعني فان قلتم حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا
للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك
بحصوله في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة
والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا
للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبها تبين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون
غير هذا اللون الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو مبني على ان النفس لا تدرك
المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد
من المحسوسات فاذن لا بد لها حين يحكم على ابيض بانه ذو حلاوة من قوة يدرك البياض و
الحلاوة معا ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا يمكن
ان النفس لا يقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا يقدر على ذلك الا بقوة
حافظة للجميع والا فينعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والالتفات
اليه وما عرض الفاضل الشارح بان الحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي فالحاكم
يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات
والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بآلة وللاخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال
القول بالحس المشترك على ما يظنه انا اذا فرضنا ان الذائق ليس هو الدماغ بل لو

جاز ذلك لجاز ان يرى بل هو العقب او الكعب اذا ابصرت شيئاً طلبت مبصر اله
مرتين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع
ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع كل
واحد في جزء هو في غاية الصغر والجواب انك ايضاً تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق
وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني انه استبعاد محض من ذلك لقياس الامور
الذهنية على الخارجية قوله وايضاً فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك في
المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة
معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا كما يحكم به
يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شأنها وايضاً فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة
تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظ للصور اقول هذا بيان اثبات الوهم
والحافظ اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم يتاد من الحواس اليها كادراك
العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود
قوة يدركها وكونها مما لم يتاد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات
العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضاً بان الانسان ربما
يخاف شيئاً يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فبيانها
وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظ واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي
بيني وبين ولدي كلية فيجاب بان يقال معناه انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية
كلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وايضاً الاستيناس الذي يدركها الشاة من صاحبها في وقت
بعينه جزئي يدرك بغير العقل وكلامنا في مثله قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة
واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في
مبادي عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها

الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير اقول ذكر علماء التشريح
ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان اي متفرعتان
من مقدم الدماغ متجاورتان الى الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة
الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما
مجوفتان متلاقيان فيفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق وهو الشعبة الرابعة من
الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة
الدماغ وتنفذ هذه الشعبة في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو
القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشاؤه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم
بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس ساير الاعصاب وخصوصا النخاعية
فتبين من هنا ان مبدا اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو
الدماغ والنخاع الذي مبداه الدماغ ايضا واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة
الحس المشترك هو الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولعل
مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كرأس عين يتشعب منه خمسة انهار وكان
الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك
البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما يتأدى الادراكات
الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب التي في مباديها المتصلة بالروح
المصبوب في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التأدية بان يسري الكيفيات المحسوسة في
الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والتشنيع الوارد على تفسيره
والتأدية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسه
وبواسطة الروح الذي هو مبدا مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات في اتصال الاعصاب
ليس للتمهيد طريق يسري منها الكيفيات المحسوسة فان الكيفيات لا ينتقل من موضوعاتها في

ادراكها

ادراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان ينقطع فيه تلك الملاقاة
بل هو لاتصال الارواح بمبدأ واحد مجتمعة في موضوع ليدركها الاحساس وباقي كلام الشيخ ظ

قوله والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط اقول
قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما
ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر
الافعال الحيوانية الى هنا حكايته قوله فيكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدرا لاكثر الافعال
المتعلقة الروح بالدماغ في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة
على ما يجيء ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله وتخدمها فيها قوة رابعة لها ان
تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور
بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها
في الجزء الاول من التجويف الاوسط فكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل اقول
ومعناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات تصرفا يتم بذلك
التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشيء
الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن له ادراك مع انها متصرف بالتركيب والتفصيل بطل
قولهم الحاكم على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها ما يتصرف في
فيها فان الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة
ولتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها لها اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف
فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما
بحسب ذاته والآخر بحسب آلته او كلاهما بحسب التين قوله والباقية من القوى هي الذاكرة
وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو آلتها اقول هذه هي القوة المسماة
بالحافظة للمعاني ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة والذكر لا يتم الا بها قال الفاضل

الثه حفظ المعانی مغایر للاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ینسب کل فعل الی

قوه علیحده وجب ان یکون القوی ستا وهذا شئ ذکره فی القانون واقول الشیخ

ذکر فی القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفی فی انه هل القوه الحافظه و

المتذکره المسترجعه لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوه واحده ام قوتان ولکن

لیس ذلک مما یلزم الطبیب فحصه ما لم یحکم بالمغایر مطلقا وقال فی الشفاء وهذه القوه اعنی

الحافظة الذی یسمی متذکرة فیکون حافظة لصیانتها ما فیها ومتذکرة لسرعة استعدادها

لاستثباتها والتصویر بها مستعیده ایاها اذا فقدت وذلک اذا اقبل الوهم بقوته

التخیلیه فجعل یعرض واحدا واحدا من الصور الی آخر قوله وهذا یدل علی انها هی الذاکرة

ولکن باعتبار آخر والحق ان الذکر بلاحظ المحفوظ فهو مرکب من ادراک شئ ادرک

فی وقت آخر وحفظ علی ما صرح به الشیخ فی آخر هذا الفصل والاسترجاع طلب لتلک الملاحظة

بالفکر فاذن الذاکره لیست هی قوه بسیطة بل هی مبدأ فعل ترکیب من افعال قوتین متغیرتین

مدرکة وحافظه وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذکر ان الشیخ قال فی الشفاء

فی آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الکلام فی النفس ویشبه ان یکون القوه

الوهمیه هی بعینها المفکرة والمتخیلة والمتذکرة وهی بعینها الحاکمة فیکون بذاتها حاکمة

وبحرکاتها وافعالها متخیله ومتذکره فیکون متخیله بالعمل فی الصور والمعانی ومتذکرة

بما ینتهی الیه عملها واما الحافظة فهی قوه خزانتها فهذه حکایة الفاظه وذلک یدل علی

اضطرابه فی امر هذه القوی اقول قد قال الشیخ ایضا قبل کلامه هذا متصلا به ان هذه

القوه المرکبه بین الصورة والصورة وبین الصورة والمعنی وبین المعنی والمعنی

هی کانها القوه الوهمیة بالموضع لا من حیث یحکم بل من حیث یعمل لیصل الی الحکم وقد جعل

مکانها واسط الدماغ لیکون لها اتصال بخزانتی المعنی والصورة وهذا الکلام صریح

بان حامل المفکرة والوهمیه عضو واحد وقد ذهب الی القوه الواحدة باعتبارات الواحدة لا

مدرکه وحافظه والمسترجعه
مبدأ فعل ترکیب من افعال
ثلث قوی صح صح

بفعل

يفعل فعلين مختلفين فان صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن
مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء
لا يمكن ان يذهب عليه مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة
والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظ
على ما ذكره من قبل لا شك في انها الى ذمة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق
هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدا الذي ينسب اليه التخيل والتفكر
والتذكر والحفظ هو الوهم لما ان مبدا الجميع في الانسان هو الناطقة وذلك
جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية   واما هدى الناس الى القضية بان هذه هي
الآلات ان الفساد اذا اختص بتجويف ورث الآفة فيه هذا الاستدلال متعلق بالطب
على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ
ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه التميزات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال
آلته البطن المقدم وفكر آلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخير
قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا يدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها يحتمل
ان يكون مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها
آلاتها فان الافعال العاقلة يختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال
الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه
الاعضاء او بشيء آخر لانه بحث آخر **قوله** ثم اعتبار **اقول** هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء
المذكورة بهذه القوى ماخوذة من الغاية فانها يفيد معرفة منافع الاعضاء المذكورة على
ما ذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف
وفي نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون
النفس والعقل اشارة لطيفة ومعناه ظ قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون

الرابع [illegible] الصانع تعالى ان يضع الاخس الارفع
وتوفر الاقبض للروح وبعد التصرف فيها حلا وادا
على الشبح عن الجانبين عند الوسط عطف [illegible] [illegible]

الحس الظ في مقدم الرأس من الدماغ والتوجيه على وجوب كون الحس المشترك والخيال
هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في مؤخر الرأس والذوق
في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم هناك
اولى من ان يجعل في مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى الحس اللمس اكثر واقول
ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان الة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ
لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظ هناك مرتبا
بل ذكر فايدة الترتيب ايضا ان سلم انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع
في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن
الثامن في الحيوان من الشفا بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس
وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر
في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية
بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذه
حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتاخر عن الذوق هذه فما ظنك بالذوقي
واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه
بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظ بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق
والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة
ببعض المدركات على بعض من تتمة هذا الفصل فهي خالية عن الفايدة لانهم معترفون بذلك
الا انهم يذهبون الى انها يدرك المعقولات بالذات والجزئيات بالالات واذ قد
تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فايدة في التكرار **قوله قدس سره** واما نظير هذا التفصيل في قوى
النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له
قوى وكمالات **اقول** يريد ذكر القوى التي تخص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف

لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادي افعال مختلفة
وكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذوات لكونها متعلقة بذات
واحدة مجردة وانما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض
فكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه
القوى قوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تخص باسم العقل
العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى
اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في
الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي اقول قوى النفس ينقسم بالقسمة الاولى الى ما
يكون باعتبار تأثرها عن البدن الموضوع لتصرفاتها لتكميله ايا ها تأثيرا اختياريا والى ما
يكون باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعداداتها ويسمى الاول عقلا
عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابه
والشيخ بدا بالاولى لانها اظهر والشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا
يتأتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راي كلي مستنبط من مقدمات
كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل النظري في
تحصيل ذلك الراي الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري
في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الراي الجزئي
الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده قوله ومن قواها ما لها بحسب
حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد
يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات
الاولى لها فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة
او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة

العملي

والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ثم يحصل لها بعد ذلك
قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن
وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصّل المعقول المكتسب المفروغ منه
كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى الاكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى
عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام
ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار **اقول** هذه اشارة الى
قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار
كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب
الشدة والضعف فمبدؤها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد
للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة
النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها بالهيولى الاولى الخالية
في نفسها من جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم
وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى
التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة و
مراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها لشوق ما ينضاف اليها يبعثها على حركة
فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من يحصلها من غير حركة
اما مع شوق او لا مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويكثر مراتب الصنفين
وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية يكاد زيتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة
فتسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل
متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات
كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفاد من عقل فعال في نفوس الناس

يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة
الى فعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل
الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ
الكتاب يوجد هكذا وان كانت له قوة من ذلك فيسمى عقلا بالملكة مع الواو والعاطفة
والفاصلة ثم لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس ومن قبل القوة القدسية
وذلك سهو منه يشهد به ساير كتب الشيخ وغيره ومنشاء هذا السهو هو وجود الواو
المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهي زينة الصح وبين قوله ان كان اقوى
وهي زايدة الحقها الناسخون خطاء والتقدير اتصال الكلامين وليس فيه له تسمية عقلا
بالملكة جوابا لقوله ان كان اقوى بل عطفا على قوله فتهيأ لاكتساب الثواني فان المسمى
بالملكة هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا فنقول لما كانت
الاشارات المرتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز من قايل الله
نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة
كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء
ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله للناس الآية
مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ في كتاب
الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكوة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة
في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة
بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة
بالفكرة لكونها مستعدة لان يصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد كد كثيرة وتعب والزيت
بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى

الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد لان الصور المعقولة نور والنفس القابلة نورانا فور والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور مكتسب بالعقل الفعال لان المصابيح يشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا يحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد مقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية قوله وتنبيه لعلك تشتهي الآن ان تعرف الخ اقول لما ذكر ان النفس ينتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس تستعين بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها في الكليات يكون مستعينة بالفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصورة العقلية فالفكر حركة في المعاني في المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود والوسط وغيرها فربما انتجت وربما تأدت ويتم او تأدت بحركة اخرى من الحدود والوسط الى المطالب واما الحدس فهو ظفرة عند الالتفات الى المطالب بالحدود والوسط دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحد والوسط كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويمثل معه هو وسطه الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يمثل مع المطلوب من اللوازم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس لا بامكان الانتاج ولا امكانه الا ان الفكر المنتج لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك جاز ان يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور

والنار صح

الفرق بين الفكرة والحدس انما يتم اذا كانت الفكرة في الجزئيات فالنفس تستعين بالتخيل في اكثر الامر للطلب مبادي المطالب المذكورة في الخيال وما يجري مجراه ... والعلم بها ... والعقد وربما للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب انتجت واما الحدس فهو ان يمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق ... ويتمثل معه ما هو وسطه او في حكمه ٣٣ تم

المذكور

المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر
والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص
الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم
ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه الى ما يقترن بشوق فيقدم الشعور بالمطلوب على الشعور
بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض
الصريح **قوله وإشارة** ولعلك تشتهي ان تزداد دلالة على القوة القدسية الخ **اقول**
يريد بيان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في التزايد
الى المطلوب بحسب الكيف والكم واما بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطوها واما بحسب الكم فلكثرة
عددها وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس
اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة في النفس ولتلك المراتب حد نقصان
وكمال وحد النقصان هو ان ينتفي جميع افكار شخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان
يحصل لشخص ما يمكن ان يحصل من العلوم لنوعه بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على
وجه يقيني مشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مما يشاهد فطرف
الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر **قوله وإشارة** ان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم
انك الخ **اقول** يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس
الانسانية ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل
اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان
كل ما يرتسم فيه صور معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او
متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يثبتهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على ما يأتي
ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول
عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها

اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد
لما كان في اول الامر فهناك شيء غير المدرك حافظ للمدرك يكون
الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والافتراق
الذهول عن النسيان واحدا اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا
والاخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزئة واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سياتي
فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها و
ذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان
يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة
فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس وهو
العقل الفعال فقوله وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها تذكير
لما ذكره من قبل وقوله وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها الصورة
اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله ارايت الصورة ان غابت عنها ثم
عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير مثلها فيها بيان لكون الذهول
مشتملا على زوالها فان المعاودة الى الادراك يقتضي تجددا ما لتلك الصورة وقوله
فيجب اذن ان يكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن المدركة زوالا ما نتيجة لذلك
وقوله واما في القوة الوهمية التي هي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين
احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها
ويحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه الاول لا يعود الا للوهم بتجشم كسب جديد
وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد
ومثل هذا لا يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزانة لها
مباينة في عضو او في قوة والذهول عنها في القوة عضوا فلا احتمال اجتماعهما في قوى جسمانية

التجزي

التحري اشارة الى ما قررناه من ان القوى الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا
بل نقول انا نجد في المعقولات نظرا يتعين الى التين اعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد
لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف
وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لان
المعقولات لا ترتسم في جسم اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظ
قوله فبقي ان هيهنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات نتيجة ذلك واثبات الجوهر
المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا
ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل
اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان
الجسم لا يمكن ان ترتسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان ترتسم فيها لانها جوهر عقلي
لا بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها
الصورة العقلية التي هي بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة اشارة الى تخصيص بعض الصور
المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة لها دون سايرها والاحكام التي هي علل الاستعدادات
التي هي من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات والادراكات الكلية
المناسبة المتادية الى المدرك الكلي قوله اذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسماني
او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المرآة التي كانت يحاذي بها جانب
القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شيء اخر من امور القدس اشارة الى
حالة الذهول وسببه وتمثل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيضة من
المجردات قوله وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة الى السبب
الذي به يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية
انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وهيهنا لا يمكن ان يزول شيء عن العقل الفعال

فبسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة يمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال فى مشاهدة ما اخص بها من المعقولات المرتسمة فيه و تلك الهيئة هى ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب لبعض العلوم على النفس ح لم يدل على كون ذلك السبب مجردا عاقلا فان كل مؤثر فى شئ لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذى هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجريده وسيأتى البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها **قوله** هذا الاتصال علته قوة بعيدة هى العقل الهيولانى وقوة كاسبة هى العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراف متى شاءت بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل **اقول** لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات فى النفس هى العقل الفعال والعلة القابلية هى النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة فى النفس التى هى استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغى ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بانائه وقد مر ذكر قوى النفس المرتبة المتجددة التى هى العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هى الاولى وهى الاستعداد العام الانسانى والمتوسطة هى الثانية والقريبة هى الثالثة وهى المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وتسميه النفس الذين بسبب حصولها الصورة معها اوّل وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهيولانى والعقل بالفعل لا يلى بحسب القوة الكسبية

وهى كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التى هى مبادى المعقولات الثانية تم

قد اشاره

قوله وشاركه كثرة تصرف الخ اقول لما ذكر حصول الاتصال بالعقل في الفصل الماضي
على سبيل الاجمال فاراد ان يبين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين
احدهما ان يكثر تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثال المعنوية
كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان يدركهما
النفس ويتصرف فيهما بذاتها فان النفس لا يدرك الجزئيات ولا يتصرف فيها بالذات
بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة
فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فيكتسب النفس
بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا لنحو قبول صورة الانسان و
صورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال
النفس لها لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته يتحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا
احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزويات هي المخصصات
للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور
لا ينتقل عن الجزئيات الى النفس بل يرتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان
يفيد هذا التخصص معنى عقليا كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما اشبه ذلك المعنى عقليا
كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات
على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل
فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب قوله ان اشتهيت الان ان يتضح لك ان
المعقول لا يرتسم في منقسم ولا ذي وضع فاستمع اقول يريد بيان ان النفس الناطقة
وبالجملة كل جوهر عاقل ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد
هذه المسألة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان
النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى هنا ببرهان واحد

النفس في الكلي الى الاشخاص [illegible] في الكل العقلي [illegible]
الصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والفكرة
تكتسب النفس استعدادا لنحو قبول [illegible] الوهم
الفائض لمناسبة بينهما تحقق ذلك [illegible] هذه الى
وتاملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد
التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصص معنى [illegible]
نمقه علي

لذلك وذكر بيان البراهين في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن
مهية النفس من كمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات و
اثبت لها كمالات يصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط
الآلات ثم اراد في النمطان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاءها
مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانيا بل بالغ في ايضاح
الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال
البدن فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه
ولم يورد لما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك ثم لم يقع مما ذكره الشارح اختلاف
اصلا **قوله** انك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان تصير منقسما
في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة منقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى
كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان تقارنه شيء غير منقسم **اقول** اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان
الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال
الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل
محلا واحدا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام
المحل الى جزء اسود وغير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى
اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها ينقسم الى عرضين متباينين في المحل ثم اشار الشيخ
الى هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل
ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل
المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله والى مادته وصورته
والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث انه ذلك المحل
بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو

خط بل من حيث هو مشار وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو
نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم
بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث
هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء
القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير
بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض
عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك
المحل وليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليها اسم المقارنة لا بمعنى واحد

قوله وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما يلتئم من
مباد لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية او غير متناهية من
واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد
فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذا لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في
الجسم منقسم **اقول** لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات
معان غير منقسمة والا لزم منه محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل غير متناهية
سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء
غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو
واحد وهو المط مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال
المذكور فالمط حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد
بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان في المعقولات
ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومنع ان عقل انه
ارتسم في جوهر يدركه وذلك لان الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة

اخرى به لانه انما يدرك بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب انقسام المعنى

المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم

فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد

ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل ساير المعقولات على ما مر

فاذن ليست النفس الانسانية ولا كلها من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب

ظاهرة واما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا عن انقسام المحل لا بالوضع

فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام

النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما لا ينقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات

لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير

منقسم بالفعل لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات ان لم يكن الا في الوهم وذلك

كالجسم الذي هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير

متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل

وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته ولذلك ادرج في الفصل

بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما قوله وهم وتنبيه او

لعقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاقول

الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة

العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وح يمكن ان

يكون حالة في جسم واحد ينقسم بانقسامه اقول والتنبيه على فساد هذا الاحتمال

بتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان يكون

متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلوا اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع

الاخر شرطا من كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده

معقولا

معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين على
انفراده معقولا اليه كما لا اصل لها القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من
القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان
يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجموع متعلق الماهية بزيادة في المقدار
والعدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته هف
الثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا حصول جزئ له لا يكون من حيث هو كذلك
غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هف الثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون
الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا
هف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله ان كان كل واحد من القسمين المتباينين شرطا
مع الاخر في استتمام الصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله فهما متباينان له
مباينة الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي
انما العقل بشرطين هما جزآه منقسما واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع
القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول
القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا
معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون الصور المعقولة ماخوذة مع لاحق
غريب عن ذاته كالقسمة اولا ولمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل
ان الصورة المعقولة انما يكون مجردا عما لقيضيه غيره ذاتها هف واشار الشيخ الى
هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة
المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس بداخل في تمام معقوليتها الا بالعرض
وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة لغيرها
والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهي عارض في

في جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع

لها لسبب ما فيه تقدر في اقل منه بلا ع فان احد القسمين هو حافظ للنوع الصورة ان كان
مشابها فان الصورة التي هو وراه معناه بعد بهيئة غريبة تليت هي الصورة المفروضة وذلك
لان القسمة عارضة لها لسبب شيء فيه وذو مقدار في اقل منه بلا ع فان احد القسمين ان
كان مشابها للقسم الاخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها
مجردة كانت معناه بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا
اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الاجزاء او
نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية
الى جزئين متشابهين لا تعرض الا للماديات فهو يقتضي وضعا ما لا محالة وقوله تليت هي
الصورة المفروضة اشارة الى اللف **قوله** واما الصورة الحسية والخيالية فتفتقر
ملاحظة النفس لها الى قرنية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون
رسمها ورشمها في ذي وضع وقبول انقسام **اقول** لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة
المعقولة في الجسم وما يتبعه شرع في وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق
بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد في ان يلاحظه النفس من اجزاء
له متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية كالعين والانف والفم فان صورة
العين اليمنى تدرك في مادة او جهة ما لم يحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان
بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخر غير جهة الانف
هيئات غريبة مادية يقارنها وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورشمها
الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم هو الاثر اللاحق بالارض وهو
بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء والرشم هو الختم اعني احداث النقش الذي
يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به البيادر روشما
وهو بالخيال اولى لان صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس

الامور في

قول

قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية التي ليس تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان
قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك ه‍ اعتراض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في
النفس الجزئية ليست مجردة مكرر قد سبق ذكره وقوله ولو صح ان الصورة العقلية مجردة
عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا ح نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع
وكل ذي وضع فهو ليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز
يقدح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مط لا ينافي صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك
الحجة ايض في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب مما قد
ذكره هذا الفاضل وذلك انه اوردها بان هذه الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل
حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار هنا الحجة المذكورة التي هي قوله ان المرتسم
بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصور التي ليست جسمانية
تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابي البركات بان
الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا تجوزوا انطباع المجردات
في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما يحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع
والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع البتة وقوله هب لكن ما ذكرتموه يقتضي كون الصورة
الحسية التي ليست جسمانية لكنها لا يقتضي كون الوهمية جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا في تلك
بهذه الحجة بل بغيرها قوله وهم وتنبيه او لعلك تقول الصورة العقلية قد يتقسم باضافة
زوايد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني
بالفصول العرضية المصنفة فاستمع اقول الوهم من هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من
الاحتمالين المذكورين وهو ان ينقسم الصور العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة
الكلي الى الجزئيات انما يكون باضافة زوايد معنوية اليه وتلك الزوايد قد يكون اما
مقدمة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت

القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية كقسمة الحيوان باضافة الناطق
وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم يكن مقومة كانت عرضيات ولا بد
اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كانت
القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية الصنفية كقسمة الانسان بالسواد
والبياض الى السودان والبياضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها
قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان
الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا **قوله** انه قد يجوز ذلك ولكن فيه يكون
الحاصل كليا يقبل تحليله صورة اوليه **اقول** هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه
القسمة يجوز ان يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي
تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كا
لانسان ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كا
لحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعها
هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالترك
والعجم يكون مجموعها حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف
الى الحيوان او الانسان المقومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى
العقلي الواحد البسيط الذي استند للنائبة على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل
لكان غير الوجه الذي تشكك به قبل هذا من قوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وان كل
واحد من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم كجنسه لعالى اولى بان يجعل البسيط الذي استند
للنائبة لئلا يعرض شك من وجه **قوله** وبعبارة انك تعلم ان كل شيء من شانه ان يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة
القريبة من الفعل انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته
اقول يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قايم بذاته فهو عاقل و

ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم في ذاته
في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الجنسي
والنوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد
الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد
البسيط الذي يستند لفرضنا ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان
غير الوجه الذي تشكك به اولا لانقسم الى اجزاء متشابهة
وكان كل واحد من اجزائه البسيط اولى بان يكون
الذي لا ينقسم

ابتدا

ابتداءً بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل
صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل
الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي يقتضي لان يكون
للعاقل الذي يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل
متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك
الشيء له وتعقله لكونه ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك
ان حصول شيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل
الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة
ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي فهي انما تعقل بالفعل حال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان
يعقله بالامكان ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان يقع على الا
مكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة ولذلك لم يعبر الشيخ عن المقصود من
هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي قد ذكرناها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور
ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكون
المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة بسبب رجوع الى ذاته لا ينافي
ذلك فهذه صغرى القياس م قال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها
قوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته توجه
فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم
بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة
القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك الشيء وكل
ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا لشيء فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته

قوله وكل ما يعقل من شأن ماهيته ان تصادف معقولا آه فلذلك يعقل الغير مع غيره

بارتباطهما ح ل

وانما يعقلها القوة العاقلة بالمقارنة لامحالة اقول بريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكرا ولا ان كل معقول من شان ماهية ان يقارن معقولا اخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل

قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول اقول

هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات في المعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معقول وسبب الاحتياج الى الشرط ما سيذكره في الفصل التالي

لهذا الفصل قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعة الوجود بمقارنة امور مانعة من ذلك من مادة او شيء اخر فان كان قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنوعا من مقارنة المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور بين منوت الشيء ومنيته اي بابليته وقوله او شيء اخر فان كان يمكن ان يحمل على الصورة العقلية المجردة فانها لا يعقل اذا كانت قائمة لعاقل اخر وان كانت يعقل اذا كانت قائمة بذواتها قوله فان كانت حقيقته مسلمة لم يمنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها امكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقلها لذاته اقول اي ان كانت حقيقته مسلمة اذا كانت غير قائمة لغيره لم يمنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية وكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقلها لذاته لان العقل غيره يستلزم العقل كونه معقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقلها لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت في الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان

يكون

يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان
يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره وبيان الشرطية ان كل ما يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله
لذلك الشيء وكل ما امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح
ان يكون معقولا وحده وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع
غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره و صحة
هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة
فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها فاذن المجرد
سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن
كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه ان اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل
حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء والاظهر
ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان
يكون معقولا فليس ببديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري و
حقايق العقول بل العقول البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح
ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه
احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض هنا غير
مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي
امتناع تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان
يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح ان يعقل شيئا او مع بعضها وكيف يحكم بامتناع
ذلك من كان ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب لان يعقل كل موجود
يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة ولذلك
حكم بعضهم بان التصور لا يتعرى عن التصديق بما ان الحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن

فاذن لا شئ يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال ع ان سلمنا فلا
بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد
فانه يصح ان يعقل الاشياء والجواب ان المط اثبات ان العاقلية لكل بالقوة
مجرد او يكفى فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد
فشئ لم يدعه الشيخ ههنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال ع ولئن سلمناه فلم قلتم ان
صحة المقارنة يكون في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون في النفس قوله
لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم الدور فان صحة الشئ غير وجوده مغالطة
فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة
احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم بسائر الانواع عليه
فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة والمادة بالنسبة الى
الجواهر بالعكس فاذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة
الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود
نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال قال ع بتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على
الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور
تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة
طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال ولئن سلمنا
ان هذه الانواع متساوية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عندكون محلها الذهن صحته عليها
في الخارج فان الانسان الذهني لا يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي
حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن
من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر
بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي

مجانو

محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان باعتبار الاول وجب ان
يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وهنا لم يحكم
بصحة مقارنة الجودة بغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال ولكن سلمنا
الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية
التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية مقولة فصل الفرس الا ان فصل الانسان
تمنعها عن ذلك والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد **قوله وتبين** ولعلك تقول
ان الصورة المادية في القوام اذا افردت في العقل زال عنها المعنى المانع
فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل **اقول** قد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا
هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول بذاته والمقترن لها يصير بتجريد العقل اياه
معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل
سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة له انها اذا قارنت صورا
اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو حاصل عن
العلة المقتضية لاشتراطها المذكور في الفصل المتقدم قوله فجوابك لانها ليست مستقلة القوام
قابلة لما تحلها من المعاني المعقولة بل انما لها انما يقارن لها مقارن معقولة يرتسم بهما
لا من حيث القابل لهما جميعا وليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالاخر من الاخر ومقارنتهما
غير مقارنة الصورة والمتصور له واما وجودها في الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلاما
فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان
قبله متصورا والجواب لان تلك الصورة لما لم يكن في العقل المستقلة بقوامها قابلة
لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء اخر وليس
واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد لقبول الاخر اولى من الاخر لقبوله فلو كان كل
واحد منهما قابلا لنفسه وهو ممتنع ولما لم يكن واحد منهما حاصلا للاخر والتعقل هو حصول

والا لا تقع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم باعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج صح

قبول

المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بقابل للاخر بل القابل لهما هو الشيء المتصور بهما
لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل فهادي غير مجردة والمادة تمنع
من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور عاقلة في حال من
الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه ان الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه
اذا قارنه معنى معقول صار عاقلا له فكان له بالامكان العام ان يتصور به ويعقله فاذن
الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل
معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن
ان يكون متماثلة لامتناع جمع الامثال ولانها صور الاشياء المختلفة بالماهيات فاذن
هي مختلفة وح يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت
البطؤ بالماهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من الاخر
يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب فان الحركة ليست محلا للبطؤ لاختلاف
ماهيتهما والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطؤ ايضا محلا لها انما هي محل للبطؤ لكونه
هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يتوهم احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى
المحل هيئة وصفة للاخر وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الاخر وبحسب ماهيته وبحسب كونه
معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الاخر ثم قال وان سلمناه ولكن من الذي اعترف
بان مقارنة الصورة لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث
والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا
يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم
يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة
المطلقة التي هي معنى يشترك فيه الجميع فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح تقارنهما في
محل يقومان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للاخر وذلك لحصول الاخر فيه و

شابهو

على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالعرض
والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضنا او اعلم
انه لم يحكم بامتناع القبول على كل حال لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد شيئين لا
اختصاص له بالقابلية ولا للاخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل
معها في كل محلها واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان جبلة مقصورا بانه اعتراف
بان التصور الحاصل للمعقول من وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب
ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع
الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب استعدادات لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده
عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ
بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعلق
للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة قوله وهم وتنبيه او لعلك تقول
ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي يعقل
بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة يعقله اقول لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر
العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنته اياها
عند كونه قائما بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يتحقق للمقارنة شرط لا يوجد
الا عند القيام بالغير والثاني ان يتحقق لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان مع
الاحتمالين يجوز ان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما
كان الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات
يمكنه الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ
المانع اللاحق من حيث شخصيته التي يعقل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم
فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية هو بل باعتبار كونها

لتعقلها بامر خارجي وقد مرّ الفرق بينها و الاشخاص بما يفصل عن المهية النوعية بزوايد تنضاف
اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونها
بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اوردهما
جميعا قوله فيكون من جوابك تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للمهية
النوعية غير منفك عنها حال القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما
بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما
ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة
لازما للمهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قايمة بالقوة او بذاتها وعلى هذا
التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول
الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فقط لان الشي يجب ان يستعد
اولا لصفة ثم يحصل له تلك الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد
لصفة اخرى غير الصفة الاولى كالاستعداد للمعقولات الثانية في الذي يحصل بعد حصول المعقولات
الاولى واما القسم الثاني فيها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فقط
لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول
الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي ان في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد
بحسب المهية ايض كما كانت في القسم الاول وذلك لان المهية قبل المقارنة انما يكون مجردة
عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شي يفيدها الاستعداد غير ذاتها و
ح يسقط الشك ايضا ولنرجع الى المتن فنقول ان هذا الاستعداد لتلك المهية ان
كان من لوازم المهية كيف كانت فقد سقط الشك اشارة الى القسم من القسمين
الاولين معنى كيف كانت اي المهية سواء كانت في العقل او في الخارج وقوله وان
كان انما تكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم المنقسم الى الاقسام الثلثة والا

الاول

رتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال
لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة المهية للمعقول وقوله فيكون الاستعداد اما سابقا
مع حصول الاكتساب له اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله فيكون للتفريع
العطف على قوله تكتسب المعنى ان المهية ان كانت تكتسب الاستعداد عند الارتسام في
العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب لها
وقوله فيكون لم يكن استعداد الشيء حتى حصل ما استعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم
والفاء في قوله فيكون جواب الشرط المذكور في قوله وان كان اما مكتسبة والفاضل الشارح
جعل قوله فيكون الاستعداد اما سابقا ومع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا
لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فنحن لذلك في تفسير الفاظ الكتاب بقدر احتمالها
ثم زلفها وترك المتن غير مفسر وقوله اولم يكن استعداد لشيء وقد كان ما به حصل بمعنى
وقوله وهذا كله مع تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث
الباقي من الثلثة وقوله فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للمهية
اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما
للمهية وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن مثل المقارنة الاولى
اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة او غيرها حاصلة وههنا تقديم الجواب قوله
وكذلك فاعلم ان المهية المعنى الجنسي استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى
الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المتحصل النوعي وهو جواب شك افي تقريره
ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق
لم يكن مستعدا لمقارنة فصل اخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون المهية
المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة بالقوة
العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنس من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد من

الفصول التي لمقارنه مقوم لوجوده محصل لآنيته فان لم يكن لبعضها كالصحال مثلا
خروج الى الفعل بالوجود ما لم يلحق كالناطق سبقه فمقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا واخرجه
بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فبزوال ذلك الاستعداد لوجود
هذا المانع لا مع كونه على طبيعة الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة
الفصول ما دامت طبيعة الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا
بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة
لمقارنة اعراض يلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه انما يكون الانواع باقتضاء الاستعداد
لمقارنتها ما دامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الطبيعة المعقولة
التي يحصل من قصدها نوعية محصلة غنية عن مقارنة ساير المعقولات فهي باستلزام مقارنتها
يجب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها قوله انك حصلت مما اصلنا لك
علمت ان كل شيء من شانه ان يعقل ذاته هذا هو تذكير لما بينه في الفصول
المتقدمة قوله وكل ما من شانه يجب له ما من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا
كل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل قد تبين فيما مضى ان الماهيات
المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها فما كان
منها مجردا بنفسه باحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان
من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكمل الا ذاته ولا يكون هناك
مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية
وما يجب للذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فما ان يجب لذا يكون ما هو
هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد
باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي تتم افعالها بالتصرف في الماديات
لا يكون من شانه ان يجب ما من شانه لتوقف ما من شانه على غيره بل يجب في ذلك ما يكون مستجمعا

للاشياء

لاشيائه وتمنع ما يفوت بعضها وههنا تم الكلام في ادراك النفس في تحريكها

قوله تكملة النمط بذكر الحركات من النفس **اقول** لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية تصدر عنها افعال وحركات فليكن هذه الفصول من هذا الفصل ومناطه

قوله وهو الارادة اما حركات حفظ البدن وتوليده وهي تصرفات في مادة الغذاء **اقول** يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي يسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولأن في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة يكون لا محالة في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذا لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة ولبطل استعداد المزاج لاتصال النفس به حينئذ ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تجذب ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فتضيفه عوضا عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس ارضية منها ثم لما كانت الاسطقسات متداعية الى الانفكاك ولم يكن في طباع القوى الجسمانية ان تجبرها على الالتيام ابدا لكونها متناهية وكانت العناية الالهية مستبقية للطبائع النوعية واما قد يجاء بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال وسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد واما فيما تعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت الاخيرة ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة التي تختزلها للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف الى المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المختزلة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذا

التي ع

تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة ولا القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي ع

البدن ع ح

اليه بدلا ع

نفس ع

المختزلة ع ح

النفوس

النباتية انما يكون ذات ثلث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا ويكمل [تكميله] مع ذلك
اذا كان ناقصا ويستبقى النوع بتوليد مثله وهى المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة
للمثل وظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات فى مادة الغذاء قوله
ليحال الى المشابهة بدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية وقوله او ليكون مع
ذلك زيادة فى النشو على تناسب مقصوده محفوظة فى الاجزاء المغتذية فى الاقطار يتم بها [الخلق]
اشارة الى غاية فعل المنمية وقوله لينحاز من ذلك فضل تعد مادة [illegible] ومبدا شخص اخر
اشارة الى غاية فعل المولدة وقوله وهذه ثلثة افعال لثلث قوى اشارة الى الاستدلال
بوجود الافعال على وجود القوى وقوله اولها الغاذية ويخدمها الهاضمة للغذاء والماسكة
للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة المهيئة والدافعة للثقل اشارة الى تقدم الغاذية على [الباقية]
لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذى
ذكره قوله والثانية القوى المنمية الى كمال النشو لما كان الانماء والتوليد معا محتاجين الى
كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه متعلق بالكمال [الشخص]
واما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص متعرضا للفناء فجعل الانماء متقدما على التوليد
بعض التقدم والغاذية يخدم هذه القوى فى تحصيل المادة قوله فانما غير الاسمان النمو و[السمن]
يشتركان فى شئ واحد وهو الازدياد الطبيعى للبدن لانضياف مادة الغذاء اليه و
يفترقان باشياء منها التناسب فى الاقطار ومنها طلب غاية ما يقتضيه الطبع ومنها الا
ختصاص بوقت معين فالنمو يختص بجميعها و[illegible] والسمن تخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا
والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله والثالثة المولدة للمثل وينبعث بعد
فعل القوتين مستخدمة لهما هذه القوى تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى
نوعين محصلة للبزر ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهى التى تسمى مغيرة اولى بال
قياس الى الغذاء خدمته للغاذية والغاذية والمنمية يخدمان المولدة كما تر

الجاذبة

قوله لكن النامية تقف اولا الغاذية الخ اقول اي حفاظا ما امكنت عنده ملاده من الذبول
بفتح الميم وكسره وضمه اي حفظاً مدة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم
ينفصل شيء يتصرف المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب الاخلاط المفرطة فصارت المواد
غير مستعدة عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء والانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء
الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها قوله واما الحركات الاختيارية التي هي
النفسانية اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي هي مبدأ الفعل
الافعال المختلفة بالارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء تقدر على الفعل
والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات النفسانية
لانها تصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس اعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة
مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل
العملي بتوسطهما في الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنشعب
الى شوق نحو طلب اما تنبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا
او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة اما تنبعث عن ادراك منافاة في
الشيء المكروه والضار ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوى للقوة المدركة ظاهرة وكما ان
الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هي الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع
وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل
على مغايرته للشوق كون الانسان مريد التناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه
عند وجود الاجماع ترجيح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر
عليهما ويليه القوة المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها
لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر
على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة وفعلها تشنج العضل وارسالها و

ثم يعرض المولدة ملادة ويقف الغاذية عنه القرب من تمام النمو تفرغ النفس للتوليد ويعرض المولده ملادة

يتادى الفعل والترك بالنسبة اليها فقوله فلها مبداء عازم مجمع اشارة الى الاجماع

المذكور وقوله منذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادى البعيدة

وقوله ينبعث منها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضرورى

او النافع الحيوانيين اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوة المدركة والاجماع

وقوله فيطيع ذلك ما اثبت في العضل من القوة المحركة التي دونه لتلك الامرة اشارة

الى المبادى القريبة المذكورة وقوله فيطيع لتلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع

الاجماع وتلك الامرة اشارة الى المبادى الثلث لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة

هذه والباقية امرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة

للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب في اسناد الاجماع الى الشوق **قوله واشارة المسئلة في ان**

الفلك يتحرك بالارادة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير آه **اقول** يريد ان الفلكية هي التي تصدر

عنها بسبب كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة و النفس

الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة عن غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة

وعدمها وعادم الارادة لا تطلب شيئا تتركه ولا تترك شيئا تطلبه والواجد لها ربما

تفعل كذلك لغرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود و

اوضاع تطلبها لم يمكن ان يكون طبيعة فان هي نفسانية وانما لم تحتمل ان يكون

قسرية لان المفروض ان يكون حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج

عن ذات المتحرك و الفاظ الكتاب ظاهرة **قوله مقدمة** المعنى الجسر الى مسئلة تتجه الارادة

الحيوانية **اقول** هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين احدهما ان

الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد بهذه اللقية مثلا ارادة حسية اى متعلقة بجزئي

محسوس والارادة التي تطلب عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اى متعلقة

بشئ معقول فان الارادة اما حسية او عقلية الثاني ان المعنى الذي يحمل على كثيرين محصور

لواز

سواء كان معبرا الواحد شخص كولد آدم او لم يكن كالانسان فهي معنى عقلي ولا يضره في
كونه عقليا تعدده وتقييده بالشخص وانما قيده بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على
كثيرين ربما يكون شخصيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير
من الناس المتعين والكلام ظاهر ان **قوله واشارة** وحركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس
الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها **اقول** يريد بيان
ان النفس الفلكية التي يصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية
وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه
ذا حركة مستديرة وعلى امتناع ساير انواع الحركات عليه ولم يتعرض لساير الافلاك
فنقول الحركة لا يمكن ان يقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او
غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام
شيء له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها فيكون ما
يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة
لذاتها وقوله في تعريف الحركة انها كمال مبدأ اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
الا يناقض لما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو تأديتها الى كمال ثاني
فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما
حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل
فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة **قوله** وليس الاولى لها الا الوضع
وليس بمعين ايضا **اقول** غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كم او كيف كذلك
والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات
ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط فليس الاولى لارادته الا الوضع
المعين الذي تطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا له

بل بمعنى ان فلكا ذا ارادة [illegible] موجود بل [illegible] الا [illegible] نقص عنه

فان الوضع المعين الذي يطلب بتلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض لغرض
الارادة ويتجه اليه بالحركة والتعين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع
كليته تعين يمتاز به عن سائر احاد ذلك الكلي فان المعين[2] لا يجب ان يكون جزئيا بل هو
اما جزئي او كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم
الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف فان مطلوب ارادة الجسم الاول
هو وضع معين مفروض كلي وتقيده بالجسم الجزئي الواحد لا يصير كلية لما مر في المقدمة
الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر آنفا في المقدمة فان ارادة الجسم الذي هي
مبدا الحركة الوضعية عقلية قوله وتحت هذا سر الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر
لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي
يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة
ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مر ان القوة الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول
التي من شانها ان تعقل لما من شانها ليس من شانها ان تباشر التحريك فاذن وجب
ان يكون للفلك نفس مجردة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك
ليكون ذا ارادة عقلية ويصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا
للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح
ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان
هنا سرا لكنه لم يفصل[3] فيه الا في الموضع الرابع[4] والثاني في اواخر الفصل العاشر من
النمط السادس حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية وصاحب ارادة
كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع
عشر من ذلك النمط حين تكلم في كيفية نسبة النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق
بالمجاهدة ظهر بالاخر لك سر واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر

فان

[2] المفروض ح

[3] القول ح ح

[4] فالاول في الموضع ح

فانه قال هناك ثم ان كان ما يتوجه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين فى الحكمة
المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التى كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها
بل لها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا فمى هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك الس‍ر قوله
الراى الكلى لا ينبعث منه شىء آه اقول يريد ان يبين ان نفس الفلك التى هى ذوات
ارادة عقلية هى ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدا الارادة الكلية نفسا
مجردة ومبدا الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شىء لم يذهب اليه احد قبله
فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اى ذاتين متباينتين هو آلة لهما معا بل
مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض صورة جسمانية على مادة الفلك
فيتقوم بها وهى تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك
الفلك بواسطة تلك الصورة التى باعتبار تحريكها قوة اخرى كما فى نفوسنا وابداننا بعينها
على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل فى النمط العاشر فلنرجع الى المتن فقوله الراى
الكلية لا ينبعث منه شىء مخصوص جزئى حكم كلى والباء فى كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب
مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان
هذا الدرهم ينبغى ان يبذل لا يمتنع الشعور بهذا الدرهم قوله والمريد من الحيوان آه
اقول هو ان انه تشكيك على ما ذكره وهو ان الحيوان ربما يريد تناول الغذاء
مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه يتناول الغذاء وجده فارادته تلك كلية لانها
نحو مراد كلى ثم انه اذا حضره غذاء ما جزئى تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئى
عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبداء الاول لهذا الفعل هو
تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما احس به لانه لا يعقل
الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئى الى ذلك الغذاء الذى تذكره
فيعزم على طلبه ويتحرك فى الطلب فان وجد غذاء اخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه

لكونه بالنوع ممدوحا وهو امر يرجع الى الغذاء الاول لا الى الحيوان وارادته وذلك لا
يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده **قوله** وكذلك في قطع المسافة الخ **اقول**
لما فرغ عن بيان الحكم المذكور وذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة
الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة يتخيل بتلك الحدود
واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع الجزء
من المسافة التي انفصل بذلك الحد فيصير فتلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم
الحال لا يخلو اما ان ينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل
التخيلات المتجددة على التوالي حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها
فيستمر الحركة فكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار
التخيلات والارادات على سبيل الانصرام لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية **قوله**
ولمثل هذا ما يخصص الارادة لشيء جزئي فيكون الارادة الكلية بقاء بلها مرادا كليا ولا يجب له
تخصيص جزئي **اقول** لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية
مبادي للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادات الكلية و
ذكر ان ذلك انما يكون عند تخصيص الارادة الكلية لشيء جزئي كما ذكره فان الارادة
الكلية من حيث هي كلية يقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصيصا جزئيا ولا تحته يحتاج في ذلك
الى انضياف امر جزئي اليه **قوله** ونحن الى ما نقضيا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما
يجب ان نفعل ثم اتبعناها قضاء اخر جزئيا ينبعث منه شوق وارادة متعلقان بواحد من
الشيئين المذكورين فينبعث القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول
اقول هذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن ارادتنا الكلية وتاكيد لما ذكرنا فانا نتقرر
رايا كليا مثلا كقولنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلنا
من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل من الافعال الجميلة بذ

الدرهم

انه يحصل منقطعا ودائما كان تحصل الحدود وتوهم ابانا القصد ... ... واذا
تحدد والحركة الشخصية ... الفعل ... لا يمنع ... الارادة
لا يمنع الشخصية والجزئية ... التخيل ... ... م ... ٢ التخيل منقطع

الدرهم ثم ابتغاءها قضاء وجزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث
من هذا القصد الجزئي شوق وارادة منبعثان الى بذل ذلك الدرهم فينبعث القوة المحركة على
دفعه الى المستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول الذي هو صدور
بذل الدرهم عنه واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين
المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على
حصوله المتوقف على تحصيل فاعليه اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث
هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الشيء الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في
الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف
على ادراكه فانه لما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدا لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله
في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى
حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في
الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير
حاصلة فكيف يقصدها وهذا استقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو
القصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان
تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي تشخص الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول
حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على ما ينقض
قوله الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور
حادثة جزئية فلابد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
ان كان دفعة وهو محال وان كان على التعاقب كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال
حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت
سببا لحدوث حركة جزئية فكذلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة جزئية حتى يتصل الارادات

سند الشيء لانه يصير جزئيا مع القول بانه كلي

٤ انا نقصد بالحركة الفلكية في موضع ووقت متعينين شخص قوله ٤٤

٢ في النفس بالحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الكلام ... ٤٤

لكون الجسم في عدة من المسافة ما لم توجد لم يجب تحرك الجسم اليه اذا وجدت امتنع ان
يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا
تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه
في المحل الذي قبله بان آن ما فكونه في الحد الذي يريده مع وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي
هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده تنعدم تلك
الارادة ويتجدد غيره فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول
ووجود كل ارادة سببا لوصول ما ان عنها فيستمر الارادات والحركات استمرار شيء غير قار
على سبيل التصرم والتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق فلم لم يجز ان يكون الحركة
السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم
يستدل بهذا على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة
سببا به تتم كون الطبيعة علة لوجود حركة لاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال
مع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان سبب التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك
يقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا ان جسم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع
الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بنسبة واستمرت اليس يصدر بزعمهم من العقل الفعال
مع نسبته الى الكل سواء شيء خاص لتخصص قابله والجواب بامر وهو ان العلة القارة بانفرادها
يمتنع ان يقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد
في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على
اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا
يدرك العقل وان اثبتوا ناطقة تدركه فهي لا تحركه والجواب على مذهب المشائين
ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم
والتخيل واما على مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها و

الحرك

بل هو شرط ما به تتم العلة بانضمامه اليها وهو امتنع انتقاض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق ع ح

تحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا وبانه اعترافنا بتخيل جابر قوله واما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فموعد بيانه بعد ما نخرضه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء لن يكن للطالب اولى وا حسن من ان يكون له اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العقيقي فان حيض باخفيان طلب اللذة وان الساهي والنايم اما بفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حال ما مملوله او ازاله وصب ما فان النايم متخيل في اعضاوه ايضا وقد يطبع تحركه عند تخيله لا سيما في حالة يكون بين النوم واليقظة او في الشيء الذي يجري كالفرو دون كمن يري في مقامه شيئا خفيفا جدا او خبيثا جدا فربما انزعج للحرب لا للطلب اقول واعلم ان التخيل يسمى الشعور بالتخيل انه هو ذا التخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان يكون وجود التخيل لاجل فقدا عدا الامرين فذكر ههنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل يراد لحصول وضع ما وكان حصول الوضع ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء اخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته علة هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وافاعلها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه ههنا واما ما ذكر وقع بذكر صنع الكل ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شيء وترى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما على الاجمال ليتميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور بالاولوية المطلوبة قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي

الضروري كالنفس او في الذي يصير ٤٤

مشوره ٤٤٤

والبهايم فان منكري وجوب استناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون
بامثالها وبين غايات كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهتهم وبين ان العابث
والساهي والنايم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها
بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على
جميعها فوجوب التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على
عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها فان
الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب
ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا
من حفظ وادراك على ما اوضحناه

تم الطبيعي الاشارات

تم تم تم تم تم تم تم تم
تم تم تم تم تم تم
تم تم تم تم تم
تم تم تم تم تم
تم تم تم تم

فهرس انماط الاشارات

النمط الخامس في الصنع والابداع

النمط الرابع في الوجود وعلله

النمط السابع في التجريد

النمط السادس في الغايات ومبادئها

النمط التاسع في مقامات العارفين

النمط الثامن في البهجة والسعادة

النمط العاشر في اسرار الآيات

الطبيعة تطلق على معنيين احدهما مبدا اول لحركة ما فيه وسكونه بالذات وثانيهما القوة المدبرة للبدن [illegible] وثالثها الهيئة [illegible] الطبع [illegible] النظام [illegible] وان النفس طبيعة كل شيء [illegible] والثالث الترابية والتي [illegible] قال البراز [illegible] اليبس والقبض

بسم الله الرحمن الرحيم

النمط الرابع في الوجود وعلله الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي
لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك وهو المحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون
نفس ماهياتها ولا جزءاً من ماهياتها بل يكون عارضاً لها فاذن هو معلول مستند الى علة
ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس
وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته
كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل
نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه
المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل
اسم الانسان فانكما لا تشكّان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى
الموجود لا يخلو من ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيداً من ان يناله الحس فقد
اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوساً فله لا محالة وضع واين
ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس
وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس
بتلك الحال فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث
هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول
صرف وكذا الحال في كل كلي يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وان ما هو
حكم وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن بقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه ان يكون
محسوساً حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس تقضيه قوله وان ما لا يناله الحس

بجوهره فعرض وجوده مع تلبّس نقيض لها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره
لانهم لا يجوزون وجود شيء ينا له الحس بانفعاله لا بذاته وقوله ان ما لا يختص بمكان
او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود الفصاح لما سبق
وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم ينكرون
وجود ما لا يكون جسما ولا جسمانيا والشيخ نبّه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من
المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين
والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من هذا ومن هذا
هكذا
الانسان بل من كل انسان محسوس هو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو
موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان
يكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما متعينين وح يمتنع ان يكون مقولا
على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا
فيه هف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس هو الموجود المعقول اعلم ان
الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو ان الانسان من
حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني
هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ
قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة وباقي
الفاظ الكتاب ظ واعترض بعض المترصنين على هذا البيان بان الانسان المشترك
موجود في العقل لا في الخارج والمطابقات موجود في الخارج غير محسوس ويتخيل الا
عتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان
الماخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل
فقط على ما مرت الاشارة اليهما وهم وتنبيه ولعل عالما منهم يقول ان الانسان مثلا اما

هو الانسان من حيث ان له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو
محسوس فننبهه ونقول له ان الحال في كل عضو كلي مما ذكرته او تركته كالحال في الانسان
نفسه فهذا الوهم هو ان يقول انكم قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم
والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس
به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون
خروجا عن المقصد بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء في كونه ذا طبيعة
معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان نفسه ثم نبه انه لو كان كل موجود بحيث يدخل
في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم
الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة
والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علايق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت
خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلايقها لما نبه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس
ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم
وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا
عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علايق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبايع
الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم
يكن مدركة بالحس البتة واما طبايعها فليست بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس
والمحسوسات وعلايقها هذه فان يثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات
فهو اولى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة مذهب كل حق فانه من حيث حقيقة الذات
التي هو بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده الحق ههنا اسم فاعل
في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان
منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد

الذي

103

صدق

الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقاً للواقع فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما يكون هو اثبات المبدأ الوجود وغير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها هو لى حقيقته المجردة عن العوارض اللازمة المشخصة التي هو بها هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود كما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدأ الاول بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل وحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بانها حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة تنبيه الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية يريد ان يشير الى العلل فهي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده والاول ينقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية ينقسم الى ما يكون علته مقارنة الذات او مباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون علته هو الايجاد نفسه وكونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليسا من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما وفي النوع مقول على الباقين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك وفي ذا

الشيخ اشار في هذا التنبيه الى تفصيل القول في العلل الاربع اعني العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية واحال ما هو الشيخ بين غرضه فيه ان المسئلة لعلل لذاته واما العلل ...

الفاعلية

يتبين ذلك فيقول الشيخ الشئ قد يكون معلولاً ... الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية
اشارة الى علل الماهية انما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا
مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة تكونان للاجسام المركبة والبعض
السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة
له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليسا بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا
بمقولين عليه لا هو عليهما بل هما جزءان له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة
والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى
هي اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا
بها ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك
هي العلة الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية لا تفيد وجود المع بالذات بل تفيد
فاعلية الفاعل فهي علة بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المع
تنبيه اعلم انك قد تفهم معنى المثلث وتشك انه هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام
ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان يريد الفرق
بين ذات الشئ ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض
ههنا الفرق بين علل يفتقر اليها الشئ في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل
فان تعقل جسم بدون تصور اجزائه الوجودية
يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط
والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليها الشئ في
تحقق ذاته في العقل وهي مقومات الماهية كالجنس والفصل وبين ساير العلل اعني العلل
الاربع المذكورة اشارة العلة الموجدة للشئ الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض
تلك العلل كالصورة او لجمعها في الوجود وهي علة الجمع بينهما اقول لما ذكر العلل و
فرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد

فاعلية ح

ام لا ح

تم ه

ان

ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احديهما
بالاخرى واعلم ان المعلولات ينقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة
والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في الموضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده
الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض
لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية القسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة و
الصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلة
الموجدة في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها واما للصورة والمادة معا مثال
الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك
العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه
اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة
فيكون هي علة للجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى
ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينهما والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها
لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت
من الغايات التي يحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها اقول ماهية الغاية ومعناها
اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات ينقسم الى مبدع والى محدث على ما سيأتي بيانه
والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي القسم
الثاني توجد متأخرة لوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان
يكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما كان معلولا
للمع بوجه والعلة انما يكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها يكون بان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل
فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك العلة موجودة فماهية الغاية يكون
علة لعلية وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظ وانما قيد

ح ل
الماهية

الغاية لقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل لتصير البادي خاصا بالقسم الثاني
اعترض الفاضل الشريف بانهم يثبتون للافعال الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها
فلا يمكن لهم ان يقال ان تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في
الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة
وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات
والجواب ان الطبيعة ما لم يقتض لذاتها شيئا كاينا ما مثلا لا يحرك الجسم الى حصول
ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت لها على وجود ذلك الشيء لها بالقوة
شعور ما لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها اشارة ان كانت علة اولى فهي
علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل موجود في الوجود اقول العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة
لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق
واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم ساير العلل عليها بالوجود فاذن
ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان
لتحقق اي معلول كان في الوجود ... كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات
الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يجب فان وجب فهو الحق بذاته
الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض
موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته
صار واجبا وان لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث
وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود
بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته اقول يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته
والالفاظ ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدايم بذاته والقيوم هو القائم بذاته
غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى اشارة ما حقه في نفسه الامكان

المسئلة الثالثة في اثبات واجب الوجود ... الكلام في ... هذه المسئلة مبنية على امور احدها تحقيق ماهية الامكان وثانيها بيان ان الممكن لا بد له من مرجح وثالثها ان المؤثر لا بد وان يكون موجودا ورابعها ابطال الدور والتسلسل وخامسها ابطال الدور والتسلسل ... نحن نشرح كلام الشيخ ...

فليس

فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان
صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره اقول يريد بيان
ان الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون
موجودة الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح
فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني و
بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله
فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول بعينه اما ان تبين
ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير
واجبة ايضا وتحتاج بغيرها ولنزد لهذا بيانا اقول يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير
الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك
الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير نهاية
والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المط والثاني لانه ظاهر الفساد وبسبب اخر يذكره فيما بعد
بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المط منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات
على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها يجب به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر
البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول في
هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات
لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الاحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود مغاير
لها ولاحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها
فاذن هو واجب وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون
متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى اول
وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فح لو حصلت

الاسباب المسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا او كان في
عزمه ان يذكره في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية وهي ان استناد
الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى المعدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان
موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة
لو كان عريا عن الاخر زمانا بين يكون في احدهما معلولا لما تقدم عليه وفي الثاني علة لما
يتأخر عنه لكان استناد كل متأخر الى الاخر قبله لا الى الاول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما
الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا نضير ان يلتفت
في الابحاث المعنوية الى امثاله شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة
عن احادها اقول يريد بيان ان السلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج
عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم ماخذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير
متناهية شرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج وذلك
لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما تجب باحادها
اقول هذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره هو واوضح فساده والقسم الاخر
وهو ان يقتضي علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الاحاد او بعضها
او شيئا خارجا عنها فقوله واما ان يقتضي علة هي الاحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها
فان تلك الجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد
القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول
بط لان نفس الشيء لا يكون علة لها والثاني بط لان علة الشيء يجب ان يكون مقتضية له
ووجود كل واحد من الاحاد ليس يقتضي الجملة واعلم ان حصول الجملة من الافراد يكون على
ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الافراد شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة
من احادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع

كالكل

كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك
بعد الاجتماع شيء آخر هو مبداء فعل او استعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الا
سطقسات في الحاصل في الاول هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء الشيء مع شيء
وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول
حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شيء واحد قوله واما ان تقتضي علة
بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذا كان كل واحد منها معلولا
لان علته اولى بذلك اقول هو بيان لفساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد
من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض
علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية قوله واما ان بعض علة خارج عن الاحاد
كلها وهو الباقي ومعناه ظاهر وفساد اقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم اعني ان كل علة
جملة هي غير شيء من احادها فهي علة اولا للاحاد ثم للجملة والا فلتكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة
اذا تمت باحادها لم تحتج اليها لكن ربما كان شيء ما علة لبعض الاحاد دون بعض فلم يكن علة
للجملة على الاطلاق لما ثبت ان كل جملة معلولات يفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان
يبين ان العلة الى خارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد
من الاحاد وبينها بالخلف فرض كل واحد من الاحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل
غير محتاج اليها هف او بعض الاحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض يمكن الوقوع بخلاف
الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح
لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الاحاد ليس علة
لجميع الاحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الاحاد ليس بعلة للجملة فاورد
هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في
هذا الفصل بكونها غير شيء من احادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت

جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان لا يكون علة ايضاً لآحادها افراداً كما قد مر في اشارة كل

جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطاً

فهي معلولة **اقول** قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء

كانت متناهية او غير متناهية ان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة

عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفاً لا محالة فكانت واجبة غير

مكشه اشارة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات سواء كانت متناهية او غير متناهية فقد

ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفاً

وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته

اقول لما فرغ من بيان المقدمات التي لها لانتاج المطلوب ذكر ان كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات

متناهية كانت او غير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون مشتملة

عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن ان

يكون تلك الخارجة ايضاً معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة

تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لابد

من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب ههنا

قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان مما ظهر الفساد لكن على

تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضاً لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان

البيان المذكور متناولاً له لم يفرد الشيخ له قسماً اشارة وفي بعض النسخ تنبيه كل اشياء تختلف

باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما تتفق فيه لازماً من لوازم ما تختلف به

فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به لازماً لما تتفق فيه

فيكون الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً وهذا منكر واما ان يكون ما تتفق فيه عارضاً عرض

لما تختلف فيه وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف فيه عارضاً عرض لما تتفق فيه وهذا ايضاً

لان السلسلة الثانية ح من الى لا يحتاج في تحققها الى خارج عنها

وفيها حجة فصول المسائل الرابعة وحدة واجب الوجود ح فيه ١٩

غير

غير منكر **اقول** هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد
تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار
كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد يتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في
الانسانية وقد يتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان
المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيها احدهما ما يختلف به والثاني ما
يتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك احدهما عن الاخر او لا يكون
والاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق
ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من
الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا
واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا
واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي يكون به الاتفاق لو جاز الكثير كان المركب منهما متحصلا
واحدا لا غير فيكون نوعه في شخصه وذلك وان لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور
فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده
ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك
الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان عارض لذاتيهما المختلفين اما
بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند
اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما
اختلفا به من الشخصية وما في الكتاب غني عن التطبيق **اشارة** قد يجوز ان يكون ماهية الشيء
سببا لصفة من صفاته وان يكون له صفة سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز
ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى
لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود **اقول** هذه مقدمة اخرى

وهو موجود في كل اثنين يختلف باعتبار

لمسئلة التوحيد ومثال كون مهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا لزوجية
الاثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا
للتعجبية ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة خاصة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية
ومثال كون صفة ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا
لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين ساير الصفات ان ساير الصفات انما يوجد بسبب
المهية والمهية يوجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور ساير الصفات من المهية وصدور بعضها
من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا
ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك لانه استدل على ان
الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلايل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد
ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود
الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان
قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض
لمهية غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لمهية لزم
اما كون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب وعلى
وجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشاء هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك على
فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي ولا بالتواطؤ وقوع
العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء كوقوع الانسان على اشخاصه
بل على الاختلاف اما بالتقدم والتاخر كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم في المقدار
واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه اخر غير الذي
هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع
لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتاخر وعلى الجوهر والعرض

بالاولوية

بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على
الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء
يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزءها
بل انما يكون عارضا خارجا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج
وبياض العاج لا على السواء فهو لها ليس بماهية ولا جزء ماهية بل امر لازم لها خارج
وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية
لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كا
لبياض او الحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير
مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة با
لهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على مهيات الممكنات بل على وجودات
تلك المهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر
هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته
بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود
الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد
واما ما اورده من شبهة مفصلة واشير الى وجوه انحلالها اقول في هذه الشبهة التي زعم انه ابطل
بها قول الحكماء ان انية الواجب هي ماهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من
حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول
والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي
احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الاخر عارضا والجواب
ما عرفته مرارا واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لا بالسوية مع ان نور الشمس يقتضي
ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد

ههنا ح

الاكش

الحيوة او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف ساير الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالمهية وايضا لوكان الوجود متساويا على ماظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضي الوجوض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم الوجوض لا يحوج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا يدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها يدرك وجوده وكيف لا والوجود عندهم اولى التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل مهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغايرة لحقيقته والا لما افترق والجواب ان الحقيقة التي لا يدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لساير الوجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي يدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولساير الوجودات هو اولى التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب تعالى الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في عليته وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود لا فرق منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص المخالف لساير الوجودات بالقيام بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على ساير افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ديمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضاها اعني العروض للمهية

اذ لا

عروض للمهية واللاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون
في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطؤ والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض
على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت المهية مقتضية لوجودها فكانت متقدمة بالوجود بان
قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها وح يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة
للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود
والشيء لا يكون مشروطا بنفسه ايضا هب ان التقدم هو التاثير لكن المهية لا يتصور ان تؤثر
الا اذا كانت في الاعيان ثم هف ثم قال ولما كانت المهية قابلة للوجود ومع انها غير متقدمة
بالوجود عليه لم لا يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تجويزه ان
للمهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو
وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان
الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل
من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن
اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد
ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر ثم يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت
فكونها هو وجودها بل والحاصل ان المهية اما يكون علة لصفتها وذلك بتقدير كونها موثرة
من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وحدها علة بل هي مع الوجود ولا يلزم من ذلك
كونها معدومة بل انما يكون موثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب
ان عدم اعتبار الوجود مع المهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة
الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي محال فضلا عن ان يكون موثرة فاذن لا يتصور
كونها موثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التاثير عنه فهذا بيان فساد الراي الذي ذهب
اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت مودية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب

على الوجه

وح يكون كونها في الاعيان اعني وجودها
شرطا في وجود وجودها اعني كونها في الاعيان
عنها صح ح

قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن
ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها
في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل
ان المهية يكون صح صح صح

فی هذا الموضع لکن لما طال کلام هذا الرجل فی هذه المسئلة التی هی اعظم المسایل الالهیة شانا فی
هذا الکتاب و سایر کتبه کان التنبیه علی مزال اقدامه واجبا لئلا یفسد عقاید المبتدئین باقتفاء
اثره اشارة واجب الوجود المتعین هذا الفصل مشتمل علی تقریر البرهان علی توحید واجب الوجود
و تقریره ان واجب الوجود ما لم یتعین لم یکن علة لغیره لان غیر المتعین لا یوجد فی الخارج
و ما لا یوجد فی الخارج یمتنع ان یکون موجدا لغیره ثم ان تعینه اما ان یکون هو لکونه واجب
الوجود لا غیر او لا یکون هو لذلک بل یکون لامر غیر کونه واجب الوجود و اما القسم الاول
فیقتضی ان لا یکون واجب الوجود غیر ذلک المتعین و هو المط و الیه اشار الشیخ بقوله ان
کان تعینه ذلک لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غیره و اما القسم الثانی فیقتضی ان یکون
واجب الوجود المتعین معلولا لغیره لان معنی واجب الوجود ح لا یخ اما ان یکون لازما لتعینه
او عارضا له او معروضا له او ملزوما له و هذه هی الاقسام الاربعة المذکورة و کلها تح و الی
هذا القسم الثانی اشار بقوله و ان لم یکن تعینه لذلک بل لامر فهو مع ثم شرع فی تفصیل
الاقسام فبین ان القسم الاول و هو ان یکون معنی واجب الوجود لازما لتعینه المعلول لغیره
محال لان التعین اما ان یکون هو مهیتا او صفة لمهیته و علی التقدیرین یلزم فی کون الوجود
الواجب لازما له کون الوجود بسبب مهیته او بسبب صفة اخری لها و قد تقرر بطلان ذلک
فی الفصل المتقدم و ذلک معنی قوله لانه ان کان واجب الوجود لازما لتعینه کان الوجود
لازما لمهیته غیره او صفة و ذلک مح و اعلم انا بینا ان اللزوم لا یتحقق الا اذا کان
الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساویا للازم او لجزء منه او کانا معلولی علة واحدة و علی
تقدیر کون الوجود الواجب لازما للتعین لا یمکن ان یکون علة له و الا فقاد القسم
الاول و علی التقدیرین الاخرین یکون معلولا و هو مح ثم انه بین ان القسم الثانی
و هو ان یکون الوجود الواجب عارضا لتعینه المعلول لغیره اولی بان یکون محالا لان
عروض ذلک الوجود للتعین یقتضی الافتقار الی سبب یقتضی العروض و التعین معلول الغیر

لغیره

ز التعین ع

اللازم
وللمثال جزوه ... مثل الاربعة للزوجیة فان ... مثال ان العلة ... اللازم علیه ... اللزوم للازم ... ان یکون جزؤه علة ... و مثال الدرس ... اللزوم معلولا للازم ... ومثال الاب ... ان یقرر ... اللزوم معلولا للجزء ... ومثال ... الملزوم ... فافهم ١٢

لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى
بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا
للوجود الواجب بقوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك بين ان هذا القسم ايضا
محال لانه يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار
بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمنع اخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا
للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة
غير عامة وهو لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بتعين ذلك
التعين العارض لها او يكون بسبب تعين اخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين
الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود
الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها تخصصت بعين ذلك التعين المعلول
وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه
اشار بقوله فان كان ذلك ما تعين به ماهية واحدا فتلك العلة علة لخصوصية
ما لذاته يجب وجوده وهذا محال ولفظ ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله والتقدير
الكلام هكذا ان كان ما تعين به الوجود الواجب هو ما تعين به الطبيعة المعروضة لذلك
التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور علة لخصوص الوجود الواجب والقسم
الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد
ان تخصصت بتعين اخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين
المذكور والى ذلك اشار بقوله وان كان عرضه بعد تعين اول سابق
فيدور او يتسلسل
فكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين
المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون
ذلك واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله وباقي الاقسام محال

ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة المذكورة باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم
الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود
واحدا وهو المط والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب
وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان
لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو مع قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له وارد
قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما للغيره يكذا وان كان واجب الوجود لازما لتعينه
وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما
للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا
للتعين وقال وعند هذا تم فساد اقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم
جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله فكلام ما في ذلك تكرار القسم الثاني
مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه
في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب ثم الفاضل الشارح ذكر
ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح
عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل
ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبين بحج عادته وابطال استدلالات اوردها
على ابنائهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها
في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ
لم يتكلم في وجوب الوجود بل يتكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي
اما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هي واحدة
بل يحتاج في التكثر ان يتكثر بامر ينضاف اليها وسيجئ بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي
يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا

وخلف

واختلفت تعينات افرادها ليس لشيء الا لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمعينات
لا يشترك في شيء ومن حيث يشترك في شيء فليست تعينات قوله انضمام التعين الى طبيعة
ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين اخر ليس لشيء ايضا لان الطبايع تتعين
بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسائط
هي من حيث كونها طبيعة تصلح لان تكون عامة عقلية لا تكون خاصة شخصية فكما ان انضياف
معنى العموم اليها يصيرها عامة كذلك انضياف التعينات اليها يصيرها اشخاصا ولا يحتاج الى تعين
اخر ولو كان التعين بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا القائل بل
كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام تصلح لان تصير فصولا فضلا عن ان تكون عوارض
والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق بان يورد في اثناء ما لا يتعلق بها
على طريق الحشو واما قوله الواجب والممكنات في الوجود ويباينها بتعين فيتركب ماهيته
فليس ايضا بشيء لان الوجود الغير العارض لماهيته يغاير الوجود العارض للماهيات
بالعوارض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه الا في العبارة على ان الوجود ليس بطبيعة
نوعية يصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه فائدة اعلم من هذا ان الاشياء التي
لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل اخر وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة
لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون في طبيعة من حق نوعها ان يوجد شخصا
واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا
يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وفيما
يجري مجراه اقول قد تبين مما ذكره في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد
نوعي واحد اذا لم يكن بعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها و
اذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتأثير تلك العلل لم يتعين ذلك التشخص و
القوة القابلة لتأثير العلل ما يكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم

يتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان نوعها ان يوجد شخصا
واحدا فلم يتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه الفايدة تشمل على حجة خاصة على ان الواجب الوجود
يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المقدم وهو ان التعين
اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاشخاص
والانواع ثم اذا تبين ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان ضم الى ذلك
ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعا مشتركا في اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر
الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخرى وفيه فالجواب
عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة
واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل او قبل انما يحتاج الى فاعل
تكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر
عارض انما يتكثر بمحالها ولا على كل اشياء متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما
يتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان يوجد في الخارج غير مختلفة
الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح
بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة مذهب [illegible] فقد حصل من هذا ان الواجب الوجود
واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة بوجه اقول هذه نتيجة
لما مضى وانما قال بحسب تعين ذاته لان التعين ليس زايدا على ذاته فان التعين
انما يكون زايدا عند كون الذات مقولة على كثرة اشارة لو التام ذات واجب الوجود
من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها ان يكون الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود
متقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم اقول يريد نفي التركيب و
الانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل
والتركب قد يكون عن اجزاء متقدمة المركب كالعام للمركبات وقد يكون عن جزء اصل متقدم

هذه الفائدة الكلية ما ذكره بالعرض
بنبه عليها وانما الاصل ان [illegible]

[illegible] ذات واجب الوجود [illegible]

المركب

المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود
الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى
اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية
كالنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء
المركب او المنقسم اما بحسب ما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما في
الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها
بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واحد منها واجب
الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب لصفة تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت
واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه
يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود
متقوما له فهو واجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم
الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد
جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة متى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ
ولكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات
قد يتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فيحمل في ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى و
قال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة الوجود
للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجيب بان الواجب من
اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي يكون معلولا له وذلك
الجزء يكون غير مركب قال وظهر من هذا ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك
اخرها الشيخ عنها واقول الغلط كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد
والقول بانه مبني عليه لا يخلو عن تعسف ما وذلك ظاهر اشارة كل ما لا يدخل الوجود في

مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في مهيته ولا يجوز ان يكون لازما

لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء مهيته

بالقياس الى مهيته واما تمام مهيته بالقياس الى الشيء المشتمل عليهما على ما اعتبرناه في المنطق

وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض له من خارج وكل

ما لا يدخل الوجود في مفهومه بان يكون جزء مهيته او تمام مهيته فالوجود غير مقوم له

في مهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود

لا يكون بسبب المهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم

ذات واجب الوجود ولا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص

الذي هو المبدء الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من

قولهم ماهيته هي انيته بعينه كل متعلق الوجود فالجسم المحسوس يجب لا بذاته الجسم المحسوس

هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلولاته

اعني كمالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو ساير الاعراض الجسمانية وغيرها

كالاضافات والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه

ان يقال يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية

كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية والقسمة المعنوية الى

هيولى وصورة المقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود

لا ينقسم في المعنى ولا في الكم كما سبق وايضا فكل جسم محسوس فتجد جسما اخر من نوعه او

غير نوعه الا باعتبار جسميته وهذا برهان اخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي

فتجد جسما اخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا

نوع في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا لا بشرط امرت

الاشارة اليه فتجد لكل جسم على الاطلاق جسما اخر من نوعه مع لفظ الا في قوله الا

اقول

في مفهوم ذاته

فيما

منحصر

بانحصار

باعتبار جسمية ناقص لمعنى النفي في قوله او في غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي
فمتى جسما او في نوعه ذلك او في نوعه باعتبار جسمية وهذه القضية صغرى البرهان
وكبراه ما مر وهي ان كل ما يجد مشاكلا له في نوعه فهو ممتنع فكل جسم محسوس فكل معلق به
معلول وهو المطلوب في الفصل وتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به اشارة واجب
الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية سواه مقتضية لامكان
الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل
الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في
معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنه بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل
بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل اقول يريد نفي التركيب بحسب الماهية
عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا في ماهية لان ماهية ما سواه ليس الا الوجود
بل انما يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود ثم احترز عن ان
ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الممكن الوجود
في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طار على الاشياء
التي لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر عارض
لها من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي
جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو
منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او
بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذوات واكثر اعتراضات الفاضل
الشارح على ذلك منحله بما مر فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ الرئيس
في الهيات الشفاء يفصل وجود الواجب عن ساير الوجودات بامر زايد اذ قال الوجود
لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب

ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا
يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله
عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق اخر
مثله قوله وبذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان
الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود
انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفى الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان
المقصود هو نفي التعريف بالحد فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة
المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض
البسائط قد يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها
لا يقصر عن التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم ترد عليه شيئا وواجب الوجود ليس
بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته
بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد ههنا وتنبيه ربما
يظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا
خطأ فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا
لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل
اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر
النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في
موضوع وهذا الحمل انما يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي
هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى
زائد فالذي يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا
ماهية يلزمها هذا الحكم بل بالوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الوجود بالفعل

مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الوجود
لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزءا من المقوم فضلا
مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع هذا سؤال
يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه مما لشبه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة
تنبيه الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول معلول له
والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه اقول ويقال عند الخاص
لما شارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طبعا والاول لا تعلق
ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح تنبيه الاول
لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان
العقلي اقول الند المثل والنظير والباقي ظاهر اشارة الاول معقول الذات قائم بها فهو
قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم
ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته اقول يريد اثبات العلم لواجب الوجود
فقال الاول معقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو
قيوم وقد مر تفسير القيوم بريء عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد
اي عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر
عهدة اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي ما ادرك
فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية
وعن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة اي عن
المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما والباقي
ظاهر وقد احاله على ما بين في النمط الثالث تنبيه تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول
ووحدانيته وبراءته عن الصفات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان

كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اشرف واوثق اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به

الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على ساير ما بعده في الوجود والى مثل هذا

اشير في الكتاب الالهي سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول

ان هذا حكم لقوم ثم لقول اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اقول ان هذا الحكم

للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض

على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته واحدة واحدة والحكماء الطبيعيون ايضا

يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك

اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدا اول واما الالهيون فيستدلون

بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد

فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف في ذلك لان اولى

البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذى هو الاستدلال

بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين في

علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم اياتنا في الآفاق وفي

انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد من مرتبة الاستدلال

بايات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شئ بازاء

الطريقين ولما كان طريقة قومه اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق

هو ملازم الصدق النمط الخامس في الصنع والابداع تريد بالصنع ايجاد شئ مسبوق

بالعدم على ما قرره في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شئ غير

مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد وهم انه قد سبق الى الاوهام العامية ان تعلق

الشئ الذى يسمونه مفعولا بالشئ الذى يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذى يسميه العامة المفعول

مفعولا

اقول يعنى منه موجود بعد شهد الله انه لا اله الا هو

على وجود محرك اول متحرك 12

اعلم ان الطريقين ... [illegible]
وفيها تنبيه لا يستفيد ...
قال تقاته لا ... [illegible]

مفعولا والفاعل فاعلا وتلك العبارات اي ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع
وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء اخر وجود بعد ما لم يكن ثم قد يقولون انه اذا
اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يكون المفعول موجودا
كما يشاهدونه من فقدان البنا وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول ان الباري لو جاز
عليه العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى الباري في
ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود
عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان
مفتقرا الى الباري من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد اخر والباري ايضا
كذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال الحائل في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا
اقول الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو بالمعنى المشترك بين معاني
الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد العدم عن الفاعل اعني احداث
الفاعل اياه فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا والذي
حمل اهل التمييز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء المفعول كالبناء بعد فناء الفاعل
كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للمفعول بعد
حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو محال والثاني ان المفعول لو كان بعد حدوثه محتاجا
الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده ولو كان لكان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل فقوله
انه قد سبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم بحسب ما يعتقده
العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام
البناء اشارة الى نظر اهل التمييز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح
وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك فانهم
وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى عرض

غير باقية لو جد ما الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من ساير الاعراض عند
من لا يثبته فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل
فما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث اما من عداهم فهم
القائلون بذلك قوله لان العالم عنده انما يحتاج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل
اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان مفتقرا الى الباري من حيث هو
موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني **تنبيه** يجب علينا ان نحلل
معنى قولنا صنع وفعل واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخوله في الغرض
دخول عرضي **اقول** لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان
من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ
وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة وينظر فيه اجميع اجزائه معتبر
في الاحتياج ام بعضها معتبرة فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض ليتعين
المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء
للتخفيف **قوله** فنقول اذا كان شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء
ما فانا نقول له مفعول لا ابالي الآن كان احدهما محمولا عليه الآخر مساويا او اعم او
اخص حتى يحتاج مثلا الى ان نزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب ان ذلك الشيء تحرك
من الشيء ومباشرة وبآلة وبقصد اختياري او غيره او بطبع او تولدا او غير ذلك او شيء من
مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زائدة على
كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على المساواة
انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن او رد شيئا ينقض كون الفعل فعلا
او يحضر تكريرا في المفهوم اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن التكثير بالطبع فاذا قيل
فعل بالطبع كان كانه قال فعل ما فعل واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه

او غير ذلك

الاختيار

الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان **اقول** معناه انا نعبر
ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الآخر مساويا حتى يكون كل
مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى
يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر
ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا
لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحريك فانه قد يكون حدوثه بتحريك من الفاعل [كما هو مذهب المتكلمين]
وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بآلة من وجه ويجوز
ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك لان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة
في الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد
الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار او الطبع وهما
متقابلان من وجه والحدوث بغاية والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا
للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق انما ذكر ذلك لان
المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث
المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على انه
مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول الذي يقابله يعني المحدث على
انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص مصيبا وان
كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل
عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل
ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض وكان انضمام عين ذلك البعض اليه
مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي
صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكرارا وكون الثاني مناقضا ويصرحون به فلا

لا ينافي قوله هو لفظي لان اللفظ اعم من اللغوي [illegible]

معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار
فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الاوضاع
واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا البحث خاصا بلفظ دون لفظ
لذلك لم يقع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلافها
في اللغة الرسمية بل اورد جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل
منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما اشمل لاعتبار شيء زائد فوقع صنع
الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص
الشرع مع اهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل
في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا
نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق
معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل
للبرودة ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا اخره فانه
يفعل باشجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالابدان
ما تفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان
يقال فعل البرد والخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز
فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز تقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام
عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط وهذا ادل على ما
ذهبنا اليه **قوله** واذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل فليس نظرا
ذلك في عرضا في مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه
صفة لذلك الوجود محمول عليه فاما العدم فلم يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون
هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود

يفعل بابدانكم ما
الشجر

بالالباب

لمثل

لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فيتقرر ان يكون تعلقه من حيث هو هذا
الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم

أقول لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب
ماسواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب
اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر
انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم ثم بين ان
العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا
به لانه صفة واجبة بمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف تقتضيها
لذواتها لا لشيء آخر فيتقرر ان يكون التعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام
فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شيء ليس بواجب واما
وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسيبين في الفصل التالي لهذا
الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان
البحث ههنا يحتمل اما لتعيين الشيء المحتاج الى الفاعل ولتعيين سبب الاحتياج و
كلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى قال وسبب الاحتياج عند الحكماء
هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل ~~لان الحدوث هو باطل~~ لان
الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الايجاد المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل
المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب
أقول هذه فائدة اوردها لكنها غير متعلقة بالمتن بكلمة ولا اشارة فان قال المعتبر انه
باي الامرين متعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع من ان
يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما
فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث

المفهوم او يمنع شيئا من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه اخص
من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما
اعم من الاخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولا وللاخص بعده
لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا
يكون مسبوق العدم بحسب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن له هذا التعلق فقد بان
ان هذا التعلق هو بسبب الوجوب الاخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس
في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم
فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات
الفاعل اقول يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم
انما هو لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره يتعلق بالغير لا لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان المتكلمين
يبنون محدثا وما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني
وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم
وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب
بالغير يشمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا انه يمنع شيئا من خارج المفهوم فالواجب بالغير
اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها
صغرى قياس كبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر ويحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك
المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى
لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو
كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس
المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني
بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم

وذلك

التعلق ح

صورة القياس هكذا التعلق بالغير معنى محمول على الواجب بالغير و المسبوق بالعدم
وكل معنى محمول عليهما فللواجب بالغير اولا وبالذات و للمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه
فالتعلق بالغير للواجب بالغير اولا وبالذات و للمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه اما الصغرى فظاهر
واما الكبرى فلان الواجب بالغير والمسبوق بالعدم معنيان احدهما اعم من الاخر وكل معنيين
احدهما اعم من الاخر اذا حمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم
اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه ينتج ان ذلك المعنى يكون للواجب بالغير
اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه

١١٨

وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه
مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه
الاول اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق
بالعدم دايما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فيثبت ان هذا التعلق للمفعول
دايما كما بين بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا
بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دايما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق
بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن
فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه
ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود
الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام
لا والدايم هل يفتقر الى موثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى
الدايم والى غير الدايم ليس الا ان الدايم يصح ان يكون مفتقرا الى الموثر والنزاع لم يقع
الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى اثبات ان وجود الحادث
مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشا الخلاف هو ان المفعول في اي شيء
يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير
حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في
صدر النمط واعترف به هذا الفاضل ايضا فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك
فحقق في الفصل الثالث (السالف) انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق
هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك
ان التعلق حاصل في جميع اوقات الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم
بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر

يصح

ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده مادام موجودا او
هذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد
في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث لكان الحدوث محتاجا في جميع
اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضائر كما صرح به في اواخر الفصل ولو كان هو الامكان
لكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن منافيا له فلذلك لم يتعرض الشيخ
لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشيء ايضا
لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم
ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال
والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون
العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا لهذا الدليل
بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على
ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء
ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا
كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسألة اقول هذا اصلح في غير تراضي الخصمين
وذلك لان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم
محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات
حدوثه انه محتاج الى محدث ثم ان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم
قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل
بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم
لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب الفاضل الشيخ
اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدا الاول قدماء ثمانية يسمونها صفات المبدا الاول فهم

من

١١٩

بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها
وبذا يشاء ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا مخلص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين
على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث اما الفلاسفة فلم
يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل
الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام
في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا استندوه
الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية ايضا ولما كان المبدأ الاول
عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم
الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان
كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية
المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية على ما سيجيء بيانه تنبيه الحادث بعد ما لم يكن له
قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو
بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد مثل هذا فيه ايضا تجدد
بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات
الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهي شيء اخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال
وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف
[illegible] من غير منقسمات اقول يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بوجود غير قار
الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع
بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت
فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد
منها معا بل قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم الا ان

المسئلة الثانية وان كل حادث مسبوق بزمان
لا الى اول متصل واحد فقط

العدم کما کان قبل فقد یصح ان یکون بعده لا نفس الفاعل لانه قد یکون قبل ومع
وبعد فاذن هناک شیٔ او یتجدد ویتقدم فهو غیر قار الذات وهو متصل فی ذاته
او من الجائز ان نفرض متحرکا یقطع مسافة یکون حدوث هذا الحادث مع انقطاع
حرکته فیکون ابتداء حرکته قبل هذا الحادث ویکون بین ابتداء الحرکة وحدوث
الحادث قبلیات وبعدیات متقدمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحرکة فیظهر
ان هذه القبلیات والبعدیات متصلة اتصال المسافة والحرکة وقد تبین فی النمط
الاول ان مثل هذا المتصل لا ینتهی الی اجزاء لا تتجزی فان ثبت ان کل حادث
مسبوق بموجود غیر قار الذات متصل اتصال المقادیر وهو المطلوب فهذا ما فی الکتاب
واعلم ان الزمان ظاهر الانیة خفی الماهیة والشیخ قد نبه علی انیته فی هذا الفصل و
سیشیر فی الفصل الذی یلیه الی ماهیته فلذلک رسم احد الفصلین بالتنبیه والاخر با
لاشارة وهذه المباحث یتعلق بالطبیعیات وانما اوردها ههنا لاحتیاجه الیها و
کونها غیر مذکورة فیما مضی من الکتاب واعلم انه انما نبه ههنا علی وجود الزمان قبل کل
حادث لوجود القبلیة والبعدیة التی تقتضیه فانه هو الشیٔ الذی یلحقه لذاته القبلیة
والبعدیة اللتان لا توجدان معا وذلک لان الشیٔ قد یکون قبل شیٔ او قبلیته
بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه فی زمان هو قبل زمان ذلک الاخر فالقبلیة و
البعدیة للشیئین بسبب الزمان واما الزمان فلیس بسبب شیٔ اخر بل لذاته المتقدم
المتجددة صالحة للحوق هذین المعنیین بها لا لشیٔ اخر فاذن ثبوت هذین المعنیین یدل
علی وجود الزمان ولا یصح تعریف الزمان بها لان تصورها لا یمکن الا مع تصور
الزمان وتمیزهما عن سایر اقسام القبلیة والبعدیة بانهما اللتان لا توجدان معا فی الخ
لیس بممیز حقیقی لان المع یجری مجراهما فی معانیها المختلفة لکن لما کان الزمان معروف
الانیة لم یلتفت الی ذلک والقبلیة والبعدیة اللاحقتان بالزمان اضافتان لا

توجدان الا في العقول لان الجزئين من الزمان الذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان
معا فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما
الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود
زمان يقارنه واذا تقرر هذه المقدمة فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه
القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بالقبلية
اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق
ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس هي من الموجودات المختصة بزمان دون
زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة وان اخذت من حيث يقع في زمان معين
كان حكمه حكم ساير الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل
ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان توجدا
معا وقد قيل انهما لا يوجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان
توجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه بان
العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم
المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث
هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على البعض هو هذا السبق
المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر
ثم الفرق بان الزمان متقض لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له
عن زمان آخر ولم يستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول
ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم دون البعض
الآخر وان لم يكن متساوية كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل
بل مركبا من آنات الثاني ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معا في جزئين من الزمان

في غير زمان تغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث في غير زمان تغايرهما قال
وايضا ان قيل الفرق ان القول بالقبلية والبعدية ممكن مع القول بكون كل جزء من
الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي
الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هو انه
لم يوجد معه لان اليوم الثالث لم يوجد مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان
هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما وكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في
الزمان الذي حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان
معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعرة بمعنى زمان وذلك يقتضي ان
ان يكون للزمان زمان آخر قال في القول بعدية الزمان للحركة ايضا يقتضي مثل هذا الا ان
وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له مهية غير الاتصال الانقضائي
والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم
ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان
للاجزاء ليصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة
الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا شيء آخر وهذا معنى
لحوق التقدم والتأخر للزمانيين به واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار فصار بها على
الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين
ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم والامس لم نحتج
الى ان نقول اليوم متأخر عن امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا اما اذا قلنا
العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية
ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد
لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان هي متى ذلك الشيء والاخرى

التأخر

يقتضي

المسئلة الثالثة فى بيان ان الزمان هو مقدار الحركة متصل واحد ما

يقتضى نسبتين لشيئين اشتركا فى منسوب اليه احدهما بالعدد وهو زمان ما وذلك لا يحتاج فى الاولى الى زمان لتغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج فى الثانية اليه لتكثره ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذى قوة تغير حال اعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعنى متغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان اقول يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتقدم اللذين نبه على وجودهما فى الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجدا الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشئ يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا فى موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بمتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور فى الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان اخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول لوجوب تناهى الامتدادات على ما سيأتى فى النمط السادس فاذن متعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعنى الحركة وهذه مهيته وعند تبيينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على

الزمان

بعض بعضا وضعيا لوجد المقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزى بتجزي المسافة
ويصير بعضها متقدما وبعضها متأخرة بازاء تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم
والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر في المسافة فالزمان هو كمية الحركة
لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان فههنا بيان ما ذكره بعينها
وقد قال في الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم
ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون
منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما
يوجد المقدم والمتأخر في المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة
ما هي الحركة ليس من جهة ما هي للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها
تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها
مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان
عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة والا لكان
البيان تحديدا بالدور هذه عبارته وغرضه بيان التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي
من ايراده هذه النكتة الاخيرة اشارة ان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود
كان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل
في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير
ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا
عليه ليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى
موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع اقول يريد بيان كون كل حادث
مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود
واما ممكن الوجود والاول محال فالثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده

المسئلة الرابعة في ان كل حادث مسبوق بمادة وقديم حصل واحد

لانه غير مقدور عليه

وليس

وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير
مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه
ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه
مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه
وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما
يقال البياض يمكن ان يوجد اي بالقياس الى صيرورته شيئا او كما يقال الجسم يمكن له ان يصير
ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى الشيء اخر فهو امر اضافي والامور الاضافية
اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان و
موضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة
وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع ايضا بالقياس
الى الحادث ان كان عرضا وهو مادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في
الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم
ابيض واما بالذات كوجود البياض نفسه اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض
فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء اخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا اخر
كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن له ان يصير
هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة
الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون
للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او
مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا
الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك
الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع

واما المادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان
لا محالة لما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع ودون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم
ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث هو هو لا يكون مضافا الى الغير والامكان
مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له
وقد فرض غير عارض لشيء هذا خلف فتبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو
ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر
من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد
مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها وتعرض لها
بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها
مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك
واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن
الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف
بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج
والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه الاعتبارات خلافات
احوال الموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع ليزول الاشكالات
التي تورد ههنا فظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم
عليه بالامكان ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا
صرفا خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو
كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني
محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان آخر فالجواب عنه ان الامكان في
نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج

ثم معارضته ذلك بانه موصوف ح بانه
يقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ح

هو امكان بل هو امكان وجوده في الخارج والتعلقة بذلك الشيء يدل على وجود ذلك
الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان
اخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم لا يقال وجود
شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة
لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة
شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة
في الخارج من حيث هي احكام بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان
الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء
ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان
امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة
وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول
يكون كعرض في الموضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة للمضاف اليه ولما لم يكن وجود
مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان
الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت المهية والوجود
ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق
عند ثبوت المتضايفين لكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في
الخارج لكنه من حيث تعلق موضوعه الثابتين في العقل بامر موجود في الخارج يستدعي
لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان
متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع
انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما
بما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل صح

وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو
ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه اما قوله لو قبل الشيء
لا يحدث الا اذا اختار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان
ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حال الحدوث لكان الكلام في حصولها
كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل ونحوه ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث
كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني
يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلما مر والجواب عنه ان الشيء لا
يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر
عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق لو تم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الا باستتمام
متعلق شرائطه تستجمعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما يشتمل
العلم الالهي على بيانه حيث ان الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية
وانما يحتاج الان من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان
اقول
معا يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات لما كان تحقق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقق
التاخر الذاتي لان الحدوث هو كون وجود الشيء متأخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني و
الى ذاتي لانقسام التاخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التاخر الذاتي على اثبات الحدوث
الذاتي واعلم ان تاخر الشيء عن غيره لتقدمه معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها
بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون التاخر المكاني صنفا منه والثالث
بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالعلية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو
التاخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى الآخر في تحققه ولا يكون ذلك
الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان
يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج باعتبار

الاول

صار

المسئلة الخامسة في ان كل ممكن محدث بالذات
فصل واحد

الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر
بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا
ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان
ارتفاع المعه يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يستلزم
المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر واما المتاخر
فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك متاخر بالطبع ويخص المتاخر بالمعلولية
باسم المتاخر بالذات والشيخ استعملهما في المعنيين اما في الشفا كذلك وذلك انه قال
عند ذكر المتقدم بالعلية ان كان يتقدم المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما
في هذا الكتاب فقد سمى المشترك متاخرا بالذات والدليل عليه انه مثل له بحركة المفتاح واليد
وهو المتاخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم المتاخر بالذات صريحا على القسم الاخر
وهو متاخر الشيء الذي يجب غيره حاله بحسب ذاته وهو متاخر بالطبع لا بالمعلولية وهذا المتاخر اعني
الذاتي بالمعنى المشترك هو متاخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان المتاخر بالزمان او بالرتبة
والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتاخره امر
عارض لذاته واما المتاخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضي
للتاخر هو ذاته لا غيره ولهذا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان
المتاخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتاخر بالطبع لا يجب ان
يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم
الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله
وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا **قوله** وذلك لانه اذا كان وجود هذا عن الاخر ووجود
الاخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والاخر حصل له الوجود وبتوسطه وصل اليه
الحصول واما الاخر فليس متوسط هذا بينه وبين ذلك الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود

لا عنه وليس يصل اليه ذلك الا مارا على الاخر وهو معان للتاخر بالذات بتقريره
في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التاخر يكون اذا كان وجود هذا يعني المتاخر كالمعلول مثلا عن اخر يعني المقدم كالعلة مثلا ووجود المقدم ليس عن المتاخر فما استحق المتاخر الوجود الا والمقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المقدم فليس يتوسط المتاخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود ولا عن
المتاخر وليس يصل الى المتاخر من تلك العلة الا مارا على المقدم وذهب الفاضل
الشارح الى ان المراد ان العلة متوسط بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس
بمتوسط بين ذات العلة ووجودها وليت ادري هذا التفسير مطابقا لالفاظ
الكتاب في مثل هذا اما القول حرك زيد يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح او ثم تحرك
المفتاح ولا القول تحرك المفتاح فتحرك يدي او ثم تحرك يدي وان كانا معا في
الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا ايراد المثال للمقدم الذاتي ومعناه واضح
واعترض الفاضل الشارح على المقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة
على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة مقدمة على المعلول هو ان المؤثر
في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفايدة وان كان المراد شيئا اخر فلا بد من افادة
تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى
المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا اخر غيره ونسبه الى الركاكة واقول التقدم
الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود والحكم لا نسبة في الوجود معلوم ببديهة العقل و
ليس الغرض في هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امتيازه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم
ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من
غيره قبلية بالذات وكل موجود من غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد

بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهذا هو
الحدوث الذاتي اقول لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في القصد وهو اثبات الحدوث
الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره
انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع الحال الشيء بحسب ذاته يستلزم
ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع
الحال التي يكون له بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات
لو انفرد عن الغير لاستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان
وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران
له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي له متجردا عن الغير
اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن
وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح
الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع
فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال ففي قول
الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد
اعتبار ذاته من حيث هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا كان ممتنعا لا
ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب ان
الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل
في الخارج تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا اخذت الى الخارج لم
يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن
انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها
عن الوجود والعدم معا ولفظ لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد

ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان
الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود غيره فليس معه معنى الوجود ولو نظر في
مهيته ولقدير الشيخ ان تجرد تلك المهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات
عليته وجود الشيء متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة
او غير ذلك ايضا من امور يحتاج الى ان يكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل
مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار
الى نشار اخر او الوقت حاجة الادمي الى الصيف او الداعي حاجة الاكل الى الجوع او تحقق
زوال المانع حاجة الغسال الى زوال الدجن **اقول** يريد ان ينبه على ان الشيء لا
يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود الشيء متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليتها
بالفعل كما مر ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما
يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان
علة ماهيتي الحركتين لا يتحصل موجودة الا باحدهما وكذلك الحال التي للنفس النباتية الى الصيرورة بها
علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والى آخره التي يكون للعلل التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير
ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل
وقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور يكون اما وجودية
واما عدمية والوجودية يكون اما شيئا ينضاف الى العلة لتتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف
اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط وهو اما
ذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل
لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله او الوقت
حاجة الادمي الى الصيف الى حاجة متخذ الاديم وهو منسوب الى جمع الاديم والاديم يجمع
على ادم كافيق على افق وهو الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا على ادمة كرغيف على

ارغفة

المسئلة ان وثقه وان العلة متى كانت مستجمعة لجميع الامور المعتبرة في عليتها فانه يستحيل تخلف المعلول عنها فصل واحد ٥

ارغيفه والمنسوب اليه اما آدمي بفتح الالف والدال او آدمي بمد الالف وكسر الدال
والزمان ه‍ شرط وجودي لجوده الصنعه لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة
فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف
بانه فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء
وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الش بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزءا
من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر انها حالة
مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعها عن التاثير لا يكون
علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث
هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح
ان يكون شرطا لوجود مع ثابت على الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم من علة التامة اذا
كانت في ذلك المفهوم مركبا في العقل وعدم المع متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي
هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلا لما ذكر
الامور التي تتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المع بجملتها ذكر ان عدم المع يتعلق بعدم شيء
من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة
مطلقا فاذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته
علة لوجود المع على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة
جازمة او غير ذلك وجب وجود المع وان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان
ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما اذ اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم
يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المع موقوف على وجود
تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المع لانه لم يتوقف الا عليها وان لم يوجد وجب
عدمه لانه يتوقف على شيء لم يوجد واي الامرين فرض ابدا او وقتا دون وقت كان

ما بإزائه مثله واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله مع لم يبعد ان يجب عنه
سرمدا فاذا لم يسم هذا مفعولا لسبب انه لم يتقدمه عدم زماني فلا مضايقة في الاسامي بعد ظهور
المعنى اقول اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة
الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها مع لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال
لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده هيهنا ازالة
الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هكذا مبني
على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه الاشارة
بعد فلذلك اقتصر على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام هيهنا بالسرمد لان
الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض المتغيرات الى البعض في
امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون للمتغيرات الى الامور الثابتة
والسرمد على النسبة التي يكون للامور الثابتة بعضها الى البعض ثم ادعى ان مثل هذا المعلول
يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظ المفعول عليه بسبب انه لم يتقدم عليه عدم بالزمان
فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى وظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث تنبيه
الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان اقول
هذا تفسير لفظ الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور وما يتقدمه عدم زماني لم
يستغن عن متوسط وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة
والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بالعدم
بين ان اضاف لفظ الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان
يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملها
في صدر النمط والابداع اعلى مرتبة من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون من الشيء
وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع

هذا اشارة الى

الشيء ان نفسه بعض لفظ الابداع
وصل واحد ق

فوجه

فوجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن
ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقتين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين
والاحداث مرتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما
وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح قوله تنبيه واشارة كل شيء
لم يكن ثم كان فمتبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء
قد يمكن
وبسبب ولئن كان في العقل ان يذهل عن هذا التبيين ويفزع الى ضرب من البيان وهذا الترجيح
والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد
الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف
فالحق انه يجب عنه المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مفتقر في ترجيح احد طرفي وجوده
وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف فهذا حكم اولي وان كان قد يمكن العقل اي
يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضرب من البيان كما الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين
اللتين لا يمكن ان ترجح احديهما على الاخرى من غير شيء آخر يضاف اليها الى غير ذلك مما يجري مجراه
ونذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن الآن مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان
يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان
كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجيحه جذعا اي جديدا او جديعا ولا يقف بل يؤدي
الى الانحصار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرض
سببا السبب هو تم فاذن صدوره الآن مع الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب
فظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور الآن عنها لم يوجد الآن وايضا ان العلة الاولى كما
كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها واما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا
لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور
لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح هو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع

ولم يقف

الا ان يقال ... الممكن لا يترجح على ... فحصل واحد المسئلة التامة اذ ان الطرف ... صول العلة ان بعلة وليس حصوله اولى [illegible] فان [illegible]

فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على
سبيل الوجوب تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب
عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفي
الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه ~~او بالتفريق~~ فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب
جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق
فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة **اقول** يريد بيان ان الواحد
الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح
ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة و
تقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب واذا كانا علتين
لاحدهما غير علية لاحدهما الآخر للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المفروض
ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا
هف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذانك الشيئان اما
ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام
الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله
فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر
من لوازمه وح لا يكون حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع
جميع التقديرات (التقادير) يلزم منه تركيب اما في ماهية ذلك الشيء او لانه موجود وبعد كونه شيئا ما او
وجوده متفرقين له والاول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في
العقل الاول بحسب الكثرة الذي يلزم عنه وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في
الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو
منقسم الحقيقة وشرط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن

الوحد

المسئلة ان ... الواحد حقا لا يصدر عنه الا معلول واحد فصل واحد

الحقيقة ح

حيثية استلزام ذلك اللازم من بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدا ... ح

الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض واما قال فهو منفصم الحقيقة ولم يقل منفصم الماهية لان
الماهية قد يكون لبسط والتكثر يلزمها اما للوجود واما لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض
الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر و
ليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قايم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة
كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك
الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة وليس التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه
الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف
الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد من
حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحدة يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك
الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بحجة وبيانه
ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه
فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول
او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال
القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا
يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا
لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء
يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة
والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو
بهذا المعنى مقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان
المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد
يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واما اذا كان المعلول

فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة لما مراد هام و
متشبهات قال قوم ان هذا الشئ المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت
ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الآفلين فان
الهوى في حظيرة الامكان افول ما دون اقوى بل هذا الموجود المحسوس معه ثم افترقوا
فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معه وهولاء قد جعلوا في الوجود واجبين
وانت بصير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود للضدين او لعدة اشياء وجعل غير
ذلك من ذلك وهولاء في حكم الذين من قبلهم اقول يريد بيان ذكر مذاهب الناس في
وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها
واول اختلافهم في الشئ الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر
من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانها هذه الموجودات المحسوسة والى
قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيأتها و
نضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات
والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكيرها من شرط واجب الوجود وهو انه واحد
غير محتاج في قوامه الى شئ وغير منقسم بحسب الحد والمهية لا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية
الى اجزائه ولا الى جزئيات لا الى مهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشئ من ذلك
ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادى بانفسها غنية عن
غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين في قصة ابرهيم ع حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب
لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست
بواجبة بعضها فرقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين
بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن
الصورة كثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام اما متفقة بالنوع

المسئلة العاشرة في مذاهب اهل العالم وامكان العالم وحدوثه

صفقة 12
صيغة 12
خير 12

مختلفة

مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ديمقراطيس اما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم
من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او هواء او نار او بخار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان
هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما
واحدة او فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى
المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة
فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادى
خمسة هيولى وزمان ونفس وخلاء واله واما القائلون بان المادة ليست بواجبة
وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود للضدين خير وشرير ويعبرون
عنها تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكير البرهان
على ان واجب الوجود واحد ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا
فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتداء واراد وجود شيء عنه ولولا
هذا لكانت الاحوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل
لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة
في الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم
ذلك ثم كيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا يكون الا بعد ما لا
نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد
يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم
وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من
قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشيء اخر بل بالفاعل ولا يسأل لم فهؤلاء هؤلاء
اقول
لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال
القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع الى واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك

افترقوا فرقتين فذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم
المتكلمون واكثر من ساير المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم
السبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود
لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدأ واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بانه
لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهب اليه الحكماء وهو باطل
لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود
فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شيء يناقض عدم
التناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك
عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله
موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث
لكونه موقوف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة
الغير المتناهية يمتنع ان ينقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من
هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث
بتجدد كل حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص واشار الى هذه الحجة بقوله ثم كل
وقت يتجدد فيه يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يتجدد (يزداد) عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه
الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون ساير
الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه
الى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين واما الذات في ذلك الوقت اي للفاعل او لشيء
غيرهما والى قائل بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص وبين مثبته بالسبب
الفاعل وحده لا غيرهما ومن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا
بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث والوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء

المعتزلة

130

المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهولاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون
الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت
على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك
الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص ومنعوا من
البحث عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء اخر غير الفاعل وهو
لا يسال عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا
الى ان الفاعل المختار له ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير مخصص ومثلوا في ذلك
بعطشان يحضره الماء في انائين متساويين بالنسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا لمرجح
وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه غيرهم من
المتكلمين المتاخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هولاء من قال الى قوله
ولا يسأل عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهولاء هولاء قوله وبازاء هولاء قوم من
القائلين بوحدانية الاول ويقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في
جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها ان لا يوجد
شيئا او لا بالاشياء او ان لا يوجد عنه اصلا وحال بخلافها اقول لما فرغ من بيان مذاهب
المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته
واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب
الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دايما اما
اذا كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب اخر لما مضى بيانه وواجب الوجود لا
يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء
غير ذاته ككونه قادرا عالما وفاعلا ويقابلها الاحوال الثانوية المتوقفة على وجود الغير
ككونه اولا واخرا وظاهرا وباطنا وهي لا يكون واجبة له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر

منهم

قوله

واشاره

فيهما

الفصل

بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفاعل فأشار إلى أن العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيه
إمساك الفاعل عن الفعل عليه أولى بالقياس إليه أو يكون لا صدور الفعل أولى بالقياس
إلى الفعل عن حال أخرى ليصير فيها فاعلية أولى به أو صدور الفعل أولى بالفعل وغرضه من
ذلك الرد على القائلين بكون بعض الأوقات أولى أصلح لأن يفعل فيه من الباقية **قوله**
ولا يجوز أن ينبعث إرادة متجددة إلا لداع ولا أن ينبعث جزافا وكذلك لا يجوز أن
ينبعث طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال وكيف ينبعث إرادة لحال تجددت وحال ما يتجدد
كحال ما تمهد له التجدد فتجدد وإذا لم يكن تجدد وكانت حال ما لم يتجدد له شيء حالا واحدة
مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لأمر تيسر أو لأمر زال مثلا كحسن من الفعل قياما
تيسر أو وقت معين أو غير ذلك مما عدّ أو كقبح كان يكون له لو كان فقد زال أو عائق
أو غير ذلك كان فزال **أقول** لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراه
بالقياس إليه من حيث هو قادر احتاج إلى إثبات شيء لسببه يخصص الطرف الذي يختاره
فأثبتوا له إرادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الأشاعرة
وغير زائدة على علمه عند الكعبي فأشار الشيخ إلى بطلان الإرادة المتجددة أولا بأنها لا بد
وأن يتبع أمرا متجددا يقتضي إيثار أحد المقدورات كشوق ما أو ميل إليه وهو الداعي
وإلا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق
والجزاف لفظ مولد معناه الأخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل
يكون مبدأه شوقا تخيليا من غير أن يقتضيه فكر كالرياضة أو طبيعة كالتنفس أو مزاج
كحركات المرضى أو عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما أن العبث
يكون باعتبار من الغاية والشيخ أطلقه على الفعل الذي يتعلق الإرادة به للشعور به فقط
من غير استحقاق أو اختصاص ثم إن الشيخ جعل الحكم أعم مما فيه النزاع للاستظهار فقال
وكذلك لا يجوز أن ينبعث طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال أي لا يجوز أن يحدث شيء من

ترابط

131

شرائطه الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسراً
من غير تجدد وابطل في تلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد والذي
كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر
اخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيئاً قبل شيء وهو القول بحوادث لا الى اول ثم اشار
الى ابطال القول بالارادة القديمة وبالارادة غير الزائدة على العلم بقوله واذا لم يكن
تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا
صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة
الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما
بكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما
فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول بان لا تجدد شيء اشار الى انه
لا فرق بين القولين ايضاً قول بتجدد فقط وسواء جعلت التجدد لامر متميز عن الفعل او فيما تميز
يعني القول بصلوح بعض الاوقات او معين يعني صيرورة الفعل متأتيا بعد كونه ممتنعاً
او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعله لامر زائل كما كان في زوال عند الوقت
الصالح او امتناع كان فزال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول
بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما وقد ابطله قوله قالوا ان الداعي الى التعطيل واجب الوجود عن
افاضة الخير والجود هو كون الممكن مسبوق العدم لا محة فهذا الداعي مع ... قد انكشف لذوي
الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال اولى بايجاب السبق منه في حال
لو كان الممكن ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود لغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود لغيره
كما نبهت عليه قوله ولما فرغ من الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو
من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم
ينقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فمما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل

ضعيف

الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع
ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام
امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان
هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض حق ومع ذلك فهو حاصل في كل
حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت اخر قبله او بعده من غير
تخصص مع اولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم
ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد تبين في صدر النمط على فساده
تبين لك انه الممتنع يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلث
المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطاء فيها فقوله
واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطاء
فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يكون الكل من
غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الا
مكان على الكل كما يحمل على كل واحد اقول اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان
القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول
غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون
بامتناعه فانهم يقولون ان مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود
بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود وقوله قال ولو لم يزل غير المتناهي في الاحوال
التي يذكرونها معدودة وما الاشياء بعدد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر و
اقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم اقول اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة
وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث
المستقبلة التي تنقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته

تعا

تعالى مع كونها غير متناهية عندهم والحوادث التي كلا منها فيها ليست بموجودة جميعا
في وقت من الاوقات فاذن ازدياد ما لا يكون فاقدا في كونها غير متناهية و
قوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شئ
منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا
هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم
الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال
ان الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية
له بل اي وقت فرضت حدث فيه وبين كون الاخير اشياء متناهية في جميع
الاوقات هذه صفة الاشياء الجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف
ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت فلا يمكن ان يحصى عددها
وذلك صحيح فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة
في ابطال نفسه انما يتغير لفظها تغيرا لا يتغير به المعنى قوله اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية
وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك
ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شئ من الحوادث
وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث
او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى
ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب مع ذلك فهو مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا
الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي
من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت من جميع الاوقات عندهم واحدا في جميع
الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء
ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع فيه قوله قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع

الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا ما
يلزم ذلك الا باعتبار تغيره ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغير اقول
لا فرق غير الاحتجاجات والجوابات ذكرها هو الاصل في مذهب الحكماء هيهنا وهو ان الواجب لا
يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها و
بين المبدأ الاول اولا واسطة غريبة بينهما وما يلزم ذلك تغيره ذاتيا يعني النفوس الفلكية و
الاجرام الفلكية فانها يصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا واسطة شيء آخر الا ما يلزم من
اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلافات اوضاع تلك الاجرام
فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية قوله فهذه حق المذاهب واليك الاختيار لتعلقك
دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا اقول مراده ان التنازع في القدم
والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا
يرخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة الحدوث والقدم تتعلق بمسئلة التوحيد
النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب قال الفاضل الشارح غاية
الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط
اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر الشيء من علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط
يشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله و
ثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام [illegible]
يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان الاول في هو ان الباري تعالى ان لم يكن
مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا وذلك يؤكد القول
بالقدم وايضا عمدة القائلين بالحدوث الذي عليه يعولون هو قولهم ان الباري تعالى
اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر
وبيان الثاني هو ان كون حركات الافلاك شوقية تشبهية الذي به يستدل على

قال الفاضل الشارح فصول هذه المسئلة وهي قسمة الفصول المذكورة للتحقيق

وجود

وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما
يثبت بان يبين لو كانت حركاتها لاجل السافلات لكانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون
مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدأ اولا في النمط الرابع كان من الواجب
ان يبين كيفية مبدأيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع
ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة الى احكامها الكلية
وهي ان اتم الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وان من يليهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات
افعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي لغايات تلك
الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وادى ذلك الى النظر التام في اثبات تلك
الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط
بالغايات ومباديها وفي الترتيب تنبيه اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون
غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كمالية اضافية
لذاته فمن احتاج الى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن
او غير ذلك او حال له اضافية كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى
الكسب اقول هذا التعريف لمعنى الغني والمقصود ان مراعات معناه المحمول على المبدأ الاول
يقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما هو له في
نفسه والى ما هو له بسبب غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شأنه ان يعرض له
نسبة الى غيره والى ما من شأنه ذلك فهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئات المتمكنة
من ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه
هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني
التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات
الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر

ان الغنی هو الذی لا یتعلق فی هذه الاشیاء بغیره ذکر ان ما یتعلق فی شیء من هذه الاشیاء

بغیره فهو لیس بغنی بل فقیر محتاج الی کسب هذا الکلام کعکس نقیض للاول لو کان الاول

قضیة قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر فی شیء من هذه الامور الی غیره فهو فقیر محتاج الی کلام

خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنی للفقیر الا افتقاره فی احد هذه الامور الی الغیر و ح

یصیر معنی الکلام انه لو افتقر فی شیء من هذه الثلثة الی الغیر لافتقر فیها الی الغیر فمعلوم ان ذلک

مما لا فائدة فیه وان کان یرید بالفقیر شیئا آخر فلا بد من افادة تصوره واقول کلام هذا

الفاضل یقتضی ان یکون کل قضیة موضوعها ومحمولها شیئا واحدا فهی خارجة عن قانون الخطابة

ولیس کذلک فان الحد یحمل علی المحدود ولکن الکلی یصیر مفهومه قریبا من فهم الجمهور ویحمل ذلک

مقدمة خطابیة علی ان قولنا افتقر فی شیء فهو فقیر لیس بمکرر لان الموضوع هو الفقیر المقید

والمحمول هو الفقیر المطلق و ذلک یجری مجری قولنا الموجود فی شیء موجود وایضا هذا الفاضل

قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذکر ماهیة الغنی وهو الذی

لا یفتقر الی الغیر لا فی ذاته ولا فی شیء من صفاته الحقیقیة و ذلک یقتضی ان یکون قوله الغنی

هو الذی لا یفتقر الی الغیر فی هذه الامور شبیها بقضیة مشتملة علی موضوع ومحمول بمعنی واحد

لان المحدود والحد شیء واحد واذا کان کذلک فلا محالة یکون ما یقابل الحد وما یقابل

المحدود بازائهما ایضا شیئا واحدا ویکون کلامه هذا جاریا مجری قول من یقول الانسان هو

الحیوان الناطق وما لیس بحیوان ناطق فلیس بانسان فلا ادری لم صار الاول من القضایا

مقبولا والثانی قولا مستکرا غیر مقبول مع کونهما فی الحکم واحدا بلی لو قال ان الشیخ قد

قال فی الاول ان الغنی هو الذی لا یتعلق بغیره ثم قال بعده فمن احتاج الی غیره فهو فقیر وکان

من الواجب ان یقول ومن یتعلق بغیره فهو فقیر لکان سؤالا لفظیا وکان الجواب انه

لما کان فی الاول قاصدا للتعریف لم یورد الاحتیاج لئلا یکون تعریف الغنی به

تعریفا بما یجانبه بل اورد التعلق الذی قام مقامه فی افادة معناه ولما لم یکن فی الثانی

ما مرا

هذا النقض اجمالی علی کلام الامام ١٢

قاصدا للتعريف او ردا للاحتياج ليعلم انه استعملها بمعنيين متقاربين بحيث اعلم ان الشيء
الذي اما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك اولى واليق به من ان لا يكون فانه
اذا لم يكن ذلك عنه لم يكن به ما هو اولى وحسن به مطلقا وايضا لم يكن به ما هو اولى
احسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب اقول ان قوما من المتكلمين يعللون
افعال الباري جل ذكره بالحسن والاولوية فيقولون ان ايصال النفع الى الغير حسن
في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ اراد ان ينبه
على ان هذا الحكم في حق الله تعالى مقتض لاسناد نقصان اليه وتقريره ان الشيء
الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون الفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو
حسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شيء آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له
احدهما كمالية مطلقة والاخرى كمالية مضافة الى شيء آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو
حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شيء آخر ايضا حاصلا ويظهر من ذلك ان هاتين
الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب
كمال مفتقر في كسب الكمال الى غيره بسببه فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية كالاول
ان يفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعاله للجميل وان ذلك من
المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا
لاجل شيء وان لفعله لمية اقول هذا التصريح بالمقصود الذي اوما اليه في الفصل
المقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية
التي هي تامة اما بذواتها او بعللها مع ابداعها واما سلب الغاية عن فعل الحق الاول
جل جلاله وعظم شانه مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من
حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني
من حيث تتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث فاعليته ناقصا محتاجا

انما هو بذاته بالوجوب والتام
بالعلل نحو المبدع له

فاعلية وللحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شئ قبله ولا معه فاذن
لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود وكله تذنيب اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغنى
الحق المطلق ولا يستغنى عنه شئ فى شئ وله ذات كل شئ لان كل شئ منه او مما منه
فكل شئ غيره فهو له مملوك وليس له الى شئ فقر ٭ اقول سياق الكلام يقتضى ان
يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذى قبله بالتذنيب ولا شك فى ان التقديم والتاخير
سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل يشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه
ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبى والثانى افتقار كل شئ فى كل شئ
اليه وهو اضافى والثالث كون كل شئ له وهو ايضا اضافى وعلل ذلك
بكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون
الاشياء له بكون الاشياء منه تنبيه اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغى لا لعوض
فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغى له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس
بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل
الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغى فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو
مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذى يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدى
لشئ يعود اليه واعلم ان الذى يفعل شيئا لو لم يفعله لقبح به او لم يحسن منه فهو بما
يفيده من فعله متخلص اقول يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى
الافادة والثانى ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغى للمستفيد اى يكون مستغنيا
مرغوبا فيه موثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وقوله فى الكتاب بيان
العوض مع هو ظ قال الفاضل الشارح لفظ ينبغى مجمله يراد بها تارة الحسن العقلى
كما يقال العلم مما ينبغى وتارة الاذن الشرعى كما يقال النكاح مما ينبغى والحكماء
لا يقولون بالحسن العقلى ولا يليق بهم التفسير الثانى ولا معنى لها سوى ذلك

كل شئ و

الكلام

واقول

واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما
معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يقولون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة
والفقهاء ليسوا بانفرادهم مستعملي هذه اللفظة غاية ما في الباب انهم استعملوها
على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في
اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من
افعال المطاوعة يقال بغيته اي طلبته فما انبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما قررناه
واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص من العوام وجرى مجرى
النكت بمثل ما ذكره الفاضل الشارح لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن
عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم اعلم انه لو لم يكن القصد الى ايصال
الفائدة الى الغير ولم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يكون الحجر الذي سقط من سقف
ووقع على راس عدو انسان ما فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي
منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض
وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته
الطبيعية هي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس انسان
اتفاقا والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات
بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء والموت سبب او تقتضيه بالذات عند اختلال
الاعضاء ثم ان المقتضي للموت الانسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان او
بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول
فائدة اليه الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا بيان حال مسألة الذي اورده
وكذا القول في الدواء المصح او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض وانما
يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها

لا يفيد غيرها بافعالها شيئاً الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما
يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر القيد لكنه لما عرف
الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يبعد عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى
ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان
يقول بالذات ولنعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من
غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستفيده فالجواد هو كل فاعل
يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئاً
لو لم يفعله لقبح به الى اخره اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط و
اقول هما قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئاً يقبح ذلك به
وتباينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه ملوم مكافأته بانه متخلص الى مستعيض ما فقط فظهر
ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل الشارح والعالي لا يكون طالباً امراً
لاجل السافل حتى يكون ذلك جارياً منه مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد تميز عند الاختيار
عن نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى من نقيضه
واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضاً فاذن
اقول الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل الغرض هو غاية
فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري جل ذكره
انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي
كونه غنياً وجواداً فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلابد من ان يكون ذلك الفعل احسن
به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضاً له
ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقاً وان العالي لا غرض له لا مطلقاً بل
بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية

صورة القياس الملك غني مطلقاً
وكل من يفعل لغرض مستكمل فالملك
لا يفعل لغرض قه

الذ

ان لم تبدع كاملة فهي مستفيدة الكمال مما فوقها تنبيه وفي نسخة تتمة كل دائم الحركة بالارادة
فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فانه يجل
عن ذلك فعلة اجل من الحركة والارادة معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل و
ينعكس بعكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة اقول
والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس
المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها وهم وتنبيه اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير
واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان به لكن
الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقصه ويثلمه وكل ذلك ضد الغنى اقول
لما بين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بقي وجه اخر وهو ان
يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه ولا الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب
حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو
الوهم وقد نبه على فساده بان هو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان
يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم ويمجده ويصيره مستحقا للمدح
وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن
بانه كل فعل لا يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك
استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم ولاجل
هذا ما ذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن الواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح
والحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول اشارة لا تبتدئ ان طلبت مخلصا
الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه
ذلك النظام على ترتيبه في تفصيله وتفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وبعد
جملة تستهدي الى تفاصيلها اقول لما بين ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور

الا انه قد وجب علينا ان نبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف
صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بالقصد والارادة ولا بحسب طبيعة ولا على
سبيل الاتفاق او الجزاف وذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكل اي تمثل
نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري تعالى السابق على
الموجودات مع الاوقات المرتبة الغير المتناهية التي بحسب يليق ان يقع كل موجود منها
في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الاوقات
المقتضية في جميع الاحوال العقل فذلك الفيضان منها وذلك المعنى هو عناية الباري تعالى
بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفاصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من
هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه
نظم الفصول ان يقال لو كان الباري تعالى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا
ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم مثلها بيان الشرطية ان من فعل
بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك
ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه
انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان
به غيره وعدم الاتيان لوقوعه في استحقاق الذم ومدح لعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل
بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله تعالى ليس
فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول ليس
المقصود من هذه الفصول بيان ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات
المقصد والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط لما كان مشتملا
على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغاياتها في افعالها ووجه التلفيق بين
الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدا الاول المتفق عليها هذه الثلاثة لانها

تفصيلها

١١

137

لا يشاركه غيره فيها ومعاينها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه اول على
ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطالب وحده في فصلين بعده ثم فسر
الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد
نفع الغير او حسن الفعل كان الفعل مستكملا ولما كان البيان ههنا ولا غير المبداء الاول
من المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا
اليها مع انه تابع للارادة بين ان المبادي العالية لكمالها في ذواتها ليست مما باشر
تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مبادئها كيف
يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها
خطابية لانه بقي ما معناه انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا
فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان
التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية لنفسه او دفع
المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة
خطابية من باب المطالبات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابية وقد قال
من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري تعالى
لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا
بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان
يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لا
يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا البيان اقناعي من باب المطالبات
اوليس مفوض الى من نظر في الكلامين وانصف بيته فقد تبين لك ان
الحركات السماوية قد تتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبداء الارادة
الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر

المسئلة الثانية في الطرق الدالة على وجود العقول المفارقة
وهي اربعة طرق والمراد من العقل موجود ليس بجسم
ولا حال في جسم ولا يكون له تعلق بشيء من الاجسام بالتاثير
بل يكون جميع كمالاته الممكنة له حاصرة بالفعل الطريق الاول
التمسك بكون حركات الافلاك شوقية تشبهية وتمام تحقيقه
الاول مذكور في شرح فصول ...

بفضيلتها لم يصحبها فتور فكانت ارادته مما شبه الغاية المذكورة وانت تعلم ان المراد
الكمال ليس ما يتجدد ويتقدم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون تحصيل الطبيعة
او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يبقى لم يزل شئ منها مفقودا ثم حصل
ولا يجوز ايضا ان يبقى لم يزل حاصلا وهو مطلب بل كل كمالاتها حاضرة حقيقة ليست
جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليست نسبة مثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية
نسبة نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس
الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث همته لطلب مبادي الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين
متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق
بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر **اقول** اقول قال الفاضل الشارح الشيخ
اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربع فصول بعده يشتمل على
الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفي الابتهاج
عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات
العقول فجاء في مقصده ببيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية
وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان يقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات
السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى
بغير الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي ينبعث الارادة الجزئية عن القوى الجسمانية
بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام عن الاجسام وقواها لا تتصور التعلقات
وتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون و الاول
هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة
امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فتور فيكون ارادته شبيهة بالغاية المذكورة وقد
تقرر في اخر النمط الثالث ان المحرك السماوي لطلب بارادته ما هو حسي واولي

وان شئ

والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على الانقطاع كالكميات المنفصلة او
على الاتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئاً واحداً اما موجوداً الطبيعة او معدوماً دائماً
والامور الدائمة المشابهة للاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان
فيما لم يزل الشيء مفقوداً ثم حصل او يقال كان حاصلاً له وهو مع حصوله طالب له بل يكون
كمالاتها حاضرة حقيقة ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات
انما يكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي متبرأة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك
فانه مريد لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال وقد يحصل للجسم ما يطلبه بالحركة ثم يفوته
اذا هو مبينه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطاً بجسم كنفوسنا فان نفوسنا
مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة لطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك متحدة
بها ابداننا واحداً ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين في ذات مبدأ الارادة
الكلية المطلقة ليست هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبعة
في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤن او صاحب ارادة كلية مفارقة قد تعلق بالسماء و
انبعث منه صورة منطبعة فيها اليها ول ضرباً من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر
العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان
اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجوداً للسماء وانما اورد هذه اللفظة
لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو ما يوجب القطع بوجود هذه
النفس هو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئاً واحداً حتى
يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة المشار اليه ولا يمكن لنفس تتوق ان يحركها السماء
لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون لشبه تحركها عن عقلها العلى **اقول**
يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول
المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادي

هو الجسم ما

ليس

يكون صادرا اما عن تصور حسي او عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما

جذب ملائم او دفع منافر فان هذا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما

في انواع الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان

بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما

يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال

الملائم فيلتذ او ينتقم ممن يخيل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذيذ او غلبة على النحو

الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي

قوله ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار اما لنيل ذاته وحاله او لنيل ما يشبهها

اقول كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار

محبوب وفي دوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه دوام فرط المحبة والمفرط

هو العشق فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق وذلك المعشوق يكون اما

شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يتحصل بالحركة والا

لكان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او

كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم وحينئذ اما ان يكون الحركة لنيل ذات المعشوق

وان كان المعشوق محصل الذات فالحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما

ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كمماسة او موازاة او ملاقات لم يكن

حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ يكون الحركة لنيل حال من المعشوق واما ان لا يكون

تلك الحال حالا منه وحينئذ يجب ان يكون مماثلا او شبيها لذات المعشوق او لحاله

احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا يكون الحركة حركة لاجله

هف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال شبيه بذات المعشوق او حاله وظهر

من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخرج من ان يكون اما لان ينال ذاته

وجه الحصر انه لما كان لنيل ذاته او حاله قد ثبت
والا وجب ان يكون لشيء يشبه ذاته او حاله و
الا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة فلا يكون
حركة لاجله

شيئا غير محصل الذات او

ملائمة ولا

او حاله

139

لنيل

التي

ته وحاله او لينال ما يشبهها قوله ولو كان للاول لوقف اذا نال او طلب المحال
وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستمر فهو لنيل شبه لا يستمر او نيل
ان ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حال منه وبالجملة يكون من كمالات
المتحرك الذي لا يكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابداً
فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابداً وكان
المتحرك طالبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور بها جوهر
عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فاذن المعشوق ليس من
كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء منفصل الذات خارج
عنه ليس من شانه ان ينال فطلب المتحرك لما يريد نيل الشبه به ثم لا يخلو اما ان
يكون تحريكه لنيل شبه يستمر كنيل كمال لا يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل
شبه لا يستمر والاول محال لانه يقتضي عود المحذورين المذكورين اعني الوقوف عند
النيل او طلب المحال فتعين ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستمر قوله فلا ينال بكماله الا على
تعاقب ليتشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب
ويكون كل عدد يتعوض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او صنفه
حفظ بالتعاقب اقول فلا ينال التشبه بكماله اذ هو غير مستمر الا على تعاقب ليتشبه المنقطع
الحاصل من الحركة بالدائم لا بالصالة وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات المتعاقبة
بالعدد يستبقي نوعها بالتعاقب وكل عدد يتعوض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل
حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون
بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المنصرم قوله فيكون التشوق منتهيا بالامور
التي بالفعل من حيث انتهائها النوع القوة تشبها بالخير المحض من حيث هو تشبه بالعالي
لا من حيث هو افاضة على السافل اقول فيكون التشوق لمحرك السماء متشبها بنحو ما

من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المشوق بفتح الواو تشبهاً ما يعني ما اليه يشوق المحرك
هو تشبهاً ما بالامور التي بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث برائتها عن القوة
واشتياقاً عنه الخير الفائض اي في حال كونه راشحاً عنه الخير من حيث هو تشبه بالعالي يعني
مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني
فانه يترشح عنه الخير حالة التشبه كما يترشح عن معشوقه وفي لفظ يترشح استعارة لطيفة وهو
ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويترشح عنه على ما تحته قوله
ومبداء ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات فياضية واما يجري ما بالقوة فيها مجرى
الفعل بما يمكن من التعاقب اقول يعني ومبدأ ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون
في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار
اعني الحركة لا تقع الا في اربع مقولات كما بين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان
يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل
الا في الوضع واما قوله التي هي هيئات فياضية لان الاجرام النيرة تفيض انوارها
على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيئات ليست بذواتها فياضية لكن لما كانت
معدات للافاضة وصفها بانها فياضية واما يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى
الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما وسم
الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على
وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل بحيث لو كان المتشبه به واحداً لكان التشبه في
جميع السماوية واحداً وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالاول مشابهة لكان متشابهة في
المنهاج وليس كذلك الا في قليل اقول يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم
ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد
وهو العلة الاولى وقد اشار في مواضع اخر ان كل فلك فله بحسبه معشوق يتشبه به لكن

الفلك

الفلك به نصبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه واحدا
في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في
جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى
جهة معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبايع يقتضي وضعا معينا والا لكان
الانتقال عنه بالقسر لا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل
في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها
ان تريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك الوضع
لان الارادة تتبع للغرض لا الغرض يتبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض و
يلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها اعلم ان بعض المتفلسفين من الاسلاميين
وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فقط فلك سافل يتشبه بما يحيط به على ما سيأتي
بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان
اوجب قصورا فانما يوجب ضعف المتشبه به عن التشبه التام لا مخالفته وليس التشابه
موجودا الا في قليل يعني في الممثلات لفلك البروج غير ممثل القمر فانها تشابه فلك
البروج في الحركات والاقطاب اعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل
هو بان يستخرج كمالاته اللائقة به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين
العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن اخر مدخل في ذلك فاذن المتشبه به شيء
واحد والجواب ان خروج الكمالات من القوة الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير
غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها
هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على اثباتها
لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المختلفة طريق على ما سيجيء بيانه فان قيل يحتمل ان يكون
سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها بالماهية كما يجيء بيانه فلا يكون كل هو لي

قابلة الا الحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة
المستديرة طبيعية فقد مر فساده وهم وبشبهه ذهب قوم الى ان التشبه واحد
فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها
ان تتحرك الى اي جهة اتفقت في نيل الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان تطلب الحركة
على هيئة نافعة لما تحتها ان لم يكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما
استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نافعة ونحن نقول لو جاز ان تتوخى
بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان تتوخى بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول
لما كان لها ان تتحرك او ان تسكن سواء لديها الامران مثل جهتي الحركتين ثم
كان ان تتحرك انفع للسافل اختارته بل لو كان الاصل هو انها لا تفعل لاجل السافل
بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان لا يكون هيئة الحركة كذلك اقول قال الشيخ
في سائر كتبه ان قوما لما سمعوا اطرافا من قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات
وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر و
كانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل
شيء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين
فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه
وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد
اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة سمت موضع
واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره
والاخر يضيف الى ذلك ايصال النفع الى المستحق وجب في حكم خيريته ان يقصد الطريق
الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل ملك
انما هي لتبقى على كماله الاخير وانما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينفع غيره فهذا

سمعوه

يقرر

تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاولا نقول لهولاء انه ان امكن لكن ان يحدث
للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء مع ويكون ذلك القصد في اختيار
الجهة فيمكن ان يحدث ذلك يعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان
يتم لها به خيرية تخصها والحركة كانت لا يفرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل
عليها من الثاني او اعسر فاختارت الا نفع وان كانت العلة المانعة عن القول بان
تصير حركاتها لينفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة
في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة و
كذلك الحال في قصد السرعة والبطوء قال وذلك لان كل قصد يكون لاجل المقصود
فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما لاجله شيء اخر فهو اتم وجودا من الاخر ولا يجوز ان
يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح
قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان بالحركة يستخرج الكمالات من
القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل
الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة
والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك
مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم
من الفرق بين اصل الحركة وهيئاتها بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لا لاجل
نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء
فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيئاتها الى
مثل ذلك قوله واذا كان لك ان توقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من
النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اقول اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل
ما تحته وتبع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف هو نفع ما تحت الفلك

ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة قوله وان جاز ان يكون المتشبه به
الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها دورية اقول هذه اشارة الى ما
ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به
الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به
من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره
او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز
لو صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت
الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن
الاول ان المتشبه به علة توجب الحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد تكون
بعيدة وقد تكون قريبة وكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به
لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار
العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما به
يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك التي الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني ان
الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته لان المتقدم لا يجب لامر ثابت فاذن هي للافلاك
ليست تجب في انها بل تجب بشيء اخر هو المتشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة تجب بشيء
اخر لا تجب في ذات الفلك جاز ان يكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها تجب بشيء اخر
لها اولى قوله زيادة تبصرة الان ليس لك ان تتعلق نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد
ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا
فكيف هذا او تجوز انه اذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد امرا ان يعرض
منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما في بدنك من انفعالات تتبع
انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه قربا لاح لك سر واضح خفي

فاجتهد واعلم كيف يمكن ذلك انها يكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت
خيالات غير عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية وانت عند ملوح المعقولات
في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما ادت الى الحركات
في بدنك ثم ان اشتهيت مزيدا فوق هذا البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع اقول قد تبين
تماما ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلبا للكمال
اللائق به وان الاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها تكون
كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو التشبه بالمبداء
في صيرورته بريا عن القوة لكن الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة الحقايق
بالتشكيك في نوع اللوازم فاذن هو شيء ما يحصل للمحرك كل ما يتحرك بالتحريك ويقع عليه
باعتباره مقيسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبداء المفارق اسم
التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال
فليس لك الى ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية
المثنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور مهيات هو اقرب اليها منها مثلا كماهيات
كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف بهذه ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار
في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثالا
واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا
تتعطل عند اعمال نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل يتمثل فيها صور خيالية
تحاكي تلك الافكار نوعا من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات
تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك فمشاهدة
هذه الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في
صورته ويجري مجرى خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات

در حركاته في بدنك

در بمبداه

مبدأه المفارق الى صلته بالفعل وهذا يقتضى كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها

محركة للفلك بتصورات تتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها فى الفلك كنفوسنا الناطقة

ببدنها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اى بالجهد فى

التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين عرفت لاح لك سر هو تجرد

النفوس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك خفى قبل ان تعتبر احوال النفس

الفلكية فاجتهد وباقى الفصل واضح وقد تقدم كلامه فى غايات افعال النفوس الفلكية

لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هى مبادى تلك الغايات اكد

اثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتى من الكلام لما قبله

تنبيه القوة قد يكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التى فى المدرة وقد يكون

على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التى للسماء ثم ليس الاولى متناهية والاخرى

غير متناهية وان كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين اقول النهاية واللانهاية من

الاعراض الذاتية التى تلحق الكم لذاته وتلحق ما له او لشئ يتعلق به كمية بسبب تلك

الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهى المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم

المنفصل وهو تناهى العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لانهاية فى

الازدياد لانهاية المقادير اى تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لانهاية فى الانتقاص

لانهاية الاعداد اعنى مراتب الانفصال والشئ الذى له مقدار كالجسم او عدد كالعلل

ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشئ الذى يتعلق به شئ ذو مقدار او عدد كالقوى

التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللا

نهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذى بحسب المقدار

يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الزائد او مع فرض

الاتصال فى العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات

يكون

منطبعة

الطريقة الثانية فى اثبات العقول بما يبتنى على ان الحركات الفلكية غير متناهية وفيها ثلثة عشر فصلا

يكون ثلاثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان لا يقع على غير المتناهية الا في غير زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع على غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون للعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول بنى الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده بالتخلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التي تحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان التناهي وغير التناهي يقالان للقوى بهذا الاعتبار مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم او لما هو ذو كم اشارة الحركات التي تفصل حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ غير مجزئ موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا ما لا يكون الشيء مفارقا متحركا فان المباينة لا يحدث الا بعد وجود مماس فيحدث ايضا في آن والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة اقول يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليبين به ان الحركة التي هي علة الزمان ومنه

عدد ٩

[illegible]

١٢ [illegible]

12 افلاطون

دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى
اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين
حجج ومناقضات والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك الى حد ما بالفعل لما يصير واصلا
اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا
اليه في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا
له معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي الآنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال
القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في
ذلك الزمان متحركا لانه ليس يتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة
لان بعضها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي تقطعها حركة واحدة وقد
ابطلها الشيخ في الشفاء بان وقت مباينة المتحرك للحد الذي هو حركة عنه انما يقع في زمان
كالحركة فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن
هو بعينه آن الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا
ليس منه وكذا ان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير
لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في
ذلك الزمان بل يكون قاطعا ما يقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك
الحد قال وكذلك ان اورد بدل لفظ المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان
اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما يحدث
عن علة موجودة يسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة
هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور ولكن لا يسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة
آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في
زمان كالحركة واما المباينة فلا يحدث الا بعد وجود ميل آخر ان يحدث ايضا في آن و

يبقى

يبقى زمانا ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع
اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مرّ فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك
فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير
المتن فنقول الشيخ عبّر عن الحركات المختلفة بالفعل حدودا او نقطا والحدّ اعمّ من
النقطة فان كل نقطة حدّ ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة بالفعل حدود واما مثلا الحجر
في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما رجع عنها من
دفعات في تلك الحدود وانما اورد النقط بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات
الاينية المختلفة بالفعل بالنقط من نقط زوايا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل و
اوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول البلوغ لان الحركة
المتوجهة الى حد ما اما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة
والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك
الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع
المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار
اوكما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل
بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان
الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد
ذلك الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا
ومحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل
الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث
الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما
هو بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان

الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون مرة ثانية
غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى امتناع وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ
ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان
آخر فلا بد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا
موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز الا ان يكون موصلا لان الامر
الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان الآن الآخر
موجودا في الآن الفاصل فكان الاتصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا موجودا وانما
لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة تمشي من غير ذلك فان الميلين المختلفين
ليس يمتنع الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود
الميل الاول يمتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم
اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار
فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان بين الزمانين بقوله وبينهما زمان كان
فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يحدث فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا الحركة
لان سبب الحركة اعني الميلين معدومان وهذه قد تمت الحجة قال الفاضل الشارح انها
مبنية على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج
او دفعة والاول باطل لانحصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه
متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين قال واجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قال
قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما
ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن
استمرار عدم ذلك الآن حتى يتوهم انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه و
معلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان آن ابتداء الزمان

بين الآنين

الذي

الذي هو في جميعه معدوم ليس آناً ما آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء
بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة
قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء
او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول ح يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول
منه مثلاً ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل
في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذي يحصل في الجزء الثاني بعينه كان
ذلك الشيء في الجزء الاول موجوداً معدوماً معاً وهو مح وان كان غيره لم يكن ذلك
حصول شيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك
ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل فيه ثم يستمر بعد ذلك زماناً فان كل حاصل
بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلاً فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين
الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم فهو ان يكون عدم الآن حاصلاً في جميع الزمان
الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يبقى
اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف
غير آن المماسة طرف وح يكفي هناك آن واحد ويبطل الحجة اقول على الوجه الاول
معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي لهوية اتصالية لا يمكن ان يحصل
الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك
ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها
ليست ملتئمة من اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهي قبل عروض
القسمة لا يكون الاشياء واحداً منطبقاً على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف
يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول في طرف ذلك الزمان
بل واجب ان يحصل مطابقاً لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول

زمان

اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول
فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط
كوصول متحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال
منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك
الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله
مثلا كالكون والتربيع والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كالا وصول والكون
المتحرك على مسافة ما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه الاول
دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان
الذي يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك في تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة
هناك صادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست
بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان
يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه
الثاني ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي
تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة الذي يجب ان يكون السبب الموصل
موجوداً فيه لا يمكن ان يكون مبدأ زمان زوال فرعه عن السبب لكونه موصلا الى ذلك
الزوال مفتقرا الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسبب الثاني من
الموجودات التي تحصل في ازمنة دون بعض اطرافها لا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة
ولا مما يكون منطبقا على ازمنتها فهاهنا اذ انما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل
الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده
اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتماله تقريره
على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل

هو

هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب المحصل للثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال
السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود
الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما
في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وما مر
من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله قال فصل كل حركة في مسافة ينتهي الى حد تنتهي
الى سكون فيكون غير الحركة التي بها يتحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية
التي بها يتحفظ الزمان المتصل هي الدورية اقول لما فرغ من اثبات السكون بين
الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان
دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الى حد وينتهي تلك الحركة
الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة
على ما مر لا اول له ولا آخر لما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون
لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة لما سبق
بيانه والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي
وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يسندون
الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها
ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان
يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان
متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية فقد ظهر من ذلك ان هذا المطلب لا
يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار فائدة انما يجب ليس يتحقق صار غير موصل
ولا يجب ليس يقال لما يقولون صار مفارقا لا ان الحركة والمفارقة التي هي الحركة مسبوقة
الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا

واقع دفعة اقول هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في
حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي ذكرها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك
يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من بيان زعمهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة
عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست يقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء
هو اولها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على البعض
وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او
مباينا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه
كونه موصلا في آن فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره
الشيخ في الشفا وهو ان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة ان بدلت لفظ المباينة باللامماسة
مثلا فلعله هذا الا ان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجة التي يكون فسادها من جهة المعنى
لا يصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجة الصحيحة فربما توهم فسادها اذا لم
يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة وهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسألة تذنيب
في الحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية اقول
قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلاثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي
يكون على اعمال او حركات غير متناهية وبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير
المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يعرف حال القوة عليها من حيث هي غير
متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له
وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلانهاية القوة لانهايتها بحسب المدة او العدة اشارة
اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان لا يكون
الا متناهيا فاذا حرك الجسم بقوة جسما ما من مبدأ مفروض حركات غير متناهية في القوة
ثم فرضنا انه يحرك الاصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحرك اكثر من ذلك من المبدأ

المفروض ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا

وهذا ما اقول نريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة

الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم

بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان لان

اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله

لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول

والحجة عليه ان الجسم لا يمكن الا ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر في وجوب تناهي الابعاد

فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدا مفروض حركات لا نهاية لها يجب الامتداد

الزماني او يجب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان

ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه في المقدار

بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض يجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك

لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا

شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على

مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة

الاصغر فاذا يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا ما لم يبينه الشيخ في

هذا الفصل الا انه يبين بما مر في الفصل السادس من النمط الثاني وما سيأتي

ولما كان مبداء التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في

الجانب الآخر الذي فرض ان لا نهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل

فيكون من ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض

محال واعلم ان هذا البرهان اعم ماخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير

المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا و

هما

يلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هف

فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة

لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي

اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز

ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء وح لا يلزم منه انقطاع احديهما

مندفع لان المراد بالقوة المذكورة هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة

دون الشدة على ما تقدم انه اورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث

لما استدلوا بوجوب الزيادة والنقصان على تناهيها ردّ الشيخ عليهم بان ما لم

يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم في الازدياد عليها محتجا

فضلا عن ان يكون مقتضيا التناهيها قال والقائل ان يرد عليه بما رد به هو عليهم

وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما

فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته

هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا

المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها

قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها

لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل

الشارح وللسائل ان يعود فيقول انهم انما استدلوا على تفاوت قوة القوة على تحريك

الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح يعود الاشكال اقول الشيخ لم

يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في اثناء المنطق الاشارات ان

جمعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يلزم ذلك

كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير

متناه

متناه وكيف وربما يوصف بها وباللانهاية معا في بادي النظر الاول اذا
اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان
كل ما يمتد مترتبا في العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لا محالة
لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او
يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم با
لازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص
الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى
بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند
جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا
فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي
تلي الحال لم يمكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال
الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحد بالفرض وكانت
مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبايع المقدورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت
في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت
الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه
فلم يقع الي بالفاظه حتى انظر فيها مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة
في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر
اطوع حيث لا معاوقة اصلا اقول لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية
غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع
ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اوليها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من
حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا للمنع عنه بل كان ذلك لقوة فيه كما مر

فاذن صغيره وكبيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول
التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه مقدمة اخرى القوة الطبيعية لجسم ما
اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم
تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة اقول وهذه ثانية
المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها فلا يمكن ان يكون
ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض
بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت
فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك
يتبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القابل لا غير فهو في الطبيعية
بحسب الفاعل لا غير مقدمة اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت مشابهة للقوة
في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر بالاطلاق تشابهت القوتان فانها
في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة اقول وهذه ثالثة
المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب بتناسب
محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة
اشارة نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية
اقول لما فرغ عن تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل فقوله
وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة
وقوله وليس زيادة جسمه في القدر يوثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين
واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة
لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت
نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس الامر كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله بل

بالاطلاق صح

المحركان

المتحركان في حكم المختلفين والمحركان مختلفان اشارة الى ما بيناه في المقدمة
الثانية وهو كون التفاوت بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله فان حركا
جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية يعرض ما ذكرنا تقرير للبرهان بالاحالة
على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم
منه تناهي الاول كما مر وقوله وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على
حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك
لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك
في الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا
متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل مما لزم التحريك من حيث ذكره وهو ان
تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على
ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب اعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان
امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فبينه بامتناع صدور قسمي التحريك
عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على
امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر انما يأخذ من الموضع الذي مستقلة
فيه فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع حقيقيا ولا مما يحتاج وذلك
لانه لم يقم الا على امتناع كون صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوق
فيه مقتضيا بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها
وبالجملة القوى المتشابهة التي له في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك
بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية و
الحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبايع بسايطها على
ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال

اجمالاً آلية فاذن هذا البرهان بيان اخص مطلب لكن لما كان المقصود بيان امتناع

كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولاتها مبدأ للتحركات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا

البرهان المشتمل على حصول مقصوده مذ ثبت فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير

جسمانية فهي مفارقة عقلية اقول قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان

انها لا يكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي

السماوات فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضاً بالبرهان المذكور

في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان

ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقاً فاذن هي مفارقة

والمفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانها تكون

لخروج ما فيها بالقوة في الكمال الى الفعل والا لما احتاج لها الى التحريك فاذن هي

مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل لتخرج تلك الكمالات اليها

من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لحركة

السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية وهم وتنبيه

لعلك تقول قد جعلت السماء متحركة غير مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون

المباشر للتحريك امراً عقلياً مما هو قوة جسمانية فما بالك الآن هذا الذي يثبت هو

محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية اقول قد بين في الفصل

العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلاً بل هو قوة نفسانية جسمية

قد حكم بانه مفارق عقلاً وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم

بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلاً لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم

ان تحريك النفس تحريك على انه ما وتحريك العقل تحريك على انه غاية والغاية وان كانت

من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيداً فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير

اعتبار

وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية نسخه

در فانها

اعتبار انتسابها الى سائر العلل مبدأ قريب به يحل ما اشكل على الفاضل الشارح
وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما
متناسبين وهم وتنبيه لعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك
لا دائم التحريك فيكون لغيره هذه الحركة فاسمع اقول اعلم انه يجوز ان يكون
محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الاخر حركات غير متناهية
لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل
واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير
المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدائية وانما يمتنع في الاجسام القدرة
الثانية فقط اقول معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة
جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركة لغير الحركة
السماوية الدائمة فنبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك كالعقل
غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة
ثم تصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة
لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك
ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التاثيرات
الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التاثيرات على سبيل المبدائية وذكر ان
الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور
الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير
وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وح لا يمكن القطع في شيء
من القوى الجسمية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما
والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب ما والحركة الدائمة والحركة لا توجد

الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري فيكون كل حركة
علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات في كل المحرك والحركات
في المتحرك فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله وليس هو العقل ولما امتنع في الفلك
انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر يثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون
القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب الانفعال لانها في العقل فليس بالزام على الشيخ
لانه عين ما صرح به لكنه لا مقصود فيما لا يستمر انفعالاته وافعاله اشارة فالمبداء
المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات
نفسانية شوقية ينبعث عنها الحركات السماوية على النحو المذكور في الانبعاث ولان
تاثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التاثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق
لا يمكن غير هذا اقول يريد فيه بيان الكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس
عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح استشهاد صاحب
المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحرك تحريكا غير متناه وانه غير متناهي القوة
وانه لا يكون لقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول
قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم
ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك
بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانت لو حققت لم تستجز ان تقول ان النفس
التي ظننت انها متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون
لشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زوال ما هو فيه
الذي هو منطبع فيه اقول قد مر في بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا
ان المتشبه به في جميع السماويات واحد وان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته
وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات

السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجرامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الآلة
في المتحرك بالذات تتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث
يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا
فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وما سواه
ما عدا ذلك الى احد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه
يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا وذلك اعتراض الشيخ
من جهة اخرى ملازمة لجهة كونه حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في
مواد الافلاك ودعوى ان النفوس المفارقة والعقول غير واجبة ثم رد الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين
احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح المعلم الاول في
بان محرك كل كرة تحريكها غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة
جسمانية وهذان القولان ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم
المذكور قد غفلوا عن جمع القولين واستنتاجهما والثاني اعترافهم بان للنفوس
السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان
يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو
جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض
لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات
ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض و
يشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفي ذلك عن النفوس الناطقة
وجميع ذلك ظ واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه
القوم المذكور واما ما ذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ
في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف لصنع عدد

حيث

يتحركها صح

المغير

الكرات المحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر

يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان

يكون عدداً كثيراً وان لكل كرة محركاً ومشوقاً يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول

ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ وكرة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود

مبدأ وكرة خاصة له على انه معشوق مفارق اشارة الاول ليس فيه حيثيتان

لوحدانيته فيلزم لما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط

وكل جسم كما علمت مركب من هيولي وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده

من اثنين او من مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه

ليس لواحد من الهيولي والصورة علة للاخر بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل

يحتاجان الى ما هو علة لكل واحد منهما ولهما معا ولا يكونان معا الا من بغير

توسط فالمبدع الاول عقل غير جسم وانت تتضح لك وجود عدة عقول متباينة ولا

شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي اقول يريد بيان ان

المبدع الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل

يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقرير ما في هذا الفصل

ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما تبين في النمط الرابع فيلزم كما علمت

في النمط الخامس انه لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في

النمط الاول مركب من هيولي وصورة فيتضح لك ان المبداء الاول لوجود الجسم يكون

مؤلفا من شيئين او يكون وجود الجسم من مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولي

والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة

مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة توجد كل واحد منهما فان ايجاد المركب مسبوق

بايجاد اجزائه او يوجدهما معا فلا يجوز ان يكون علتها القريبة شيئا غير منقسم فان

الطريقة الثالثة في اثبات العقول

فصل ٣٣

اشارة ١٢

١٥
هذا البحث

المع الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا بجزء جسم ولا نفس متعلق بجسم بل هو عقل محض وانت
فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي تحركات
الافلاك ولا شك ان المبدأ الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك الفلك هو اول
الافلاك اعني في حيزها العقلي ان لم يكن محركا للفلك ~~هو اول الافلاك اي في حيز~~ بل
~~العقلي ان لم يكن محركا للفلك~~ اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة

تنبيه قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد

اقول هذا الفصل يشتمل على اربع مطالب اكثرها محتاج بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه واما
جميعها تذكرا وتنبيها على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني
معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعني عقولها والرابع
معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي اخر الفصل رغب على
تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيانه وذلك اما المطلب الاول فما ينظر فيه من العلوم
الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانما اورد حاصل
انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية ينقسم الى
كواكب والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات
سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق
الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما
الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة
بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات وتحرك
ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب
التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف العلماء في عددها
اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة

والى جزئية ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث
يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض وواحد منها وهو المحيط
بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة
ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور
وان كان فيه ايضا خلاف والمتاخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة
اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا
الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات تلك الكواكب طولا وعرضا واستقامة ورجوعا
وسرعة وبطوءا وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل الفلك الى الاجسام اشكالا
غير الكرة كالقائلين بالمنشورات والدفوف والحلق وامثالها وجعلوها منضودة في
جوف مشتمل عليها هو ثخن الفلك الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين بانحسار
اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره
من غير استناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون
الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على
وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين
فما فوقه والمتاخرون المعتقدون للارصاد وبطليموس الفاضل اثبتوا لكل كوكب
فلكا ممثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما
تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك الجوزهر يحيط
بفلك آخر له يسمى المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز
الارض ينفصل عن الممثل او المائل بحيث يماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين تسمى الابعد
عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض
وهو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين تسمى الابعد منهما عن الارض ذروة

واقربهما

واقربها حفيفنا ما خلا الشمس فانها تكتفي باحد الفلكين اعني خارج المركز والتدوير
من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس راى اثبات
الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها
سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة في الخارج المركز وزاد العطارد فلكاً
آخر خارج المركز ايضاً فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر
الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى
بالحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير
اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز
الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى
اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة و
يحرك ما دونها ولكل فلك غير الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر
فانها لا يتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب
والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير وتركيب حركة الكواكب المختلفة
الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية
الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص
البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى
اثبات اجرام اخر تحركها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من
الافلاك ينبغي ان يثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الآراء لم يتفق
بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك و
يلزمك على اصولك لتعلم ان لكل جسم منها كان فلكاً محيطاً بالارض موافق المركز
او خارج المركز او فلكاً غير محيط مثل التدويرات او كوكباً شيئاً هو مبداء حركة مستديرة

تقدير

١٧ حركات

قولـ

بالارض حج

التمم لن

على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب وان الكواكب تتنقل حول الارض بسبب
الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان تنخرق لها اجرام الافلاك وتزيدك في ذلك
بصيرة انك اذا تاملت حال القمر في حركة المضاعفة والاوج وحال عطارد في اوجيه
وانه لو كان هناك انخراق يوجب جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لم يعرض
ذلك كله وهذا هو المطلب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو
بحث حكمي ولذلك قل ويلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات
الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها مع افلاكه
بمنزلة حيوان واحد ذو نفس واحدة متعلق بالكوكب اول تعلقها وبافلاكه بواسطة
الكوكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك
وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كا
لجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان
للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان لكل فلك
من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه ولكل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا
حركات في مواضعها على انفسها كما اثبتوا الافلاكها فان حكمها في وجوب اخراج الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم
نحوه خيالا لا يترائى فيه بالانعكاس كما ترى من الهالات وقوس قزح او اجباما موجودة
واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له
حركة استدارية لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب الخطية
وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب
جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو
مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب وايضا كما ذكرناه قبل من

وطبايع [illegible]

اوجيه

[illegible]

وقسي قزح

واقعة

هذا يخالف ما ذكره من المذكرة فليرجع الى قوله والاشبه وجهه اجرام مخلة [illegible]

وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مخفقة في الابداع لعبور
كمالية زائدة على صور المثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو
ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان القول بتكثر الحركات
المقتضي لتكثر المحركات مبني عليه وانما نفاه لشيئين احدهما البرهان الكلي المقدم وهو
امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركة المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله
وان الكواكب تنتقل حول الارض الى قوله لا بان تنخرق لها اجرام الافلاك والثاني
برهان حدسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه
في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو
عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين
احدهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور
الا ان اوجه العقربي يكون البعد عن الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه
متساويان وموافاة حضيضه مرتين ايضا على التساوي وهو عند كونه في اول برجي السرطان
والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع
الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك لكن الوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى
توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا واكثر جزء من ثلثمائة وستين جزءا هي من المحيط
بحامل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر
جزءا واكثر او يحمل الحامل معه فيذهب ايضا بمثله من اكثرهما فيصاصا لاختلاف الجهتين
يبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والتقدير قد تحرك ان يكون
مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة
حركتيهما المذكورتين صار الاوج مائلا الى احد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزءا وكسرا من
ذلك الموضع ومركز التدوير مائلا الى الجانب الاخر على بعد ثلثة عشر جزءا منه وتحركت الشمس حركتها

حركات

اقلهما

الآتي

الى ما يليها قريبا من جزء الى الجهة التي يلي المركز منه ايضا فكانت الشمس متوسطة بين الاوج
ومركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسرا ومجموعهما هو
بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد
المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما فيوما حتى اذا
صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الاخر ايضا ربعا وكان
بين الاوج والمركز نصف دور وافى المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد
المركز عن الشمس نصف دور واستقبله الاوج من الجانب الاخر فوافاه في استقبال الشمس وكذلك
في الربع الاخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في
التربيعين واما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج
المدير يتحرك بحركة المثل البطيئة المشبهة في زماننا الى اول العقرب كان المدير متحركا
بالحامل على خلاف التوالي بقدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان
المقدار الاتي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب اذا تحرك
الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج
المدير بعده وما بلغ اقل الحركتين بمثله عن الاكثر فصار مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله
فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن
اوج المدير نصف دوره واستقبله اوج الحامل من الجانب الاخر فوافاه المركز عند حضيض
المدير ولاجل ذلك كان المركز بهذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا
ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويي البعد عن الاوجين المتقابلين
ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول
السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى
فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين

في دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك
لا الى الكواكب انفسها فاذن لا يقع فرق في اجرام الافلاك واكثر الافاضل الشيخ
جوّز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قيل لان الانتقال الى جهة
يلزم الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان
الانتقال الذي بالذات او بالعرض وهما ثم قال الحق انا نرى الرحى تتحرك الى جهة والنملة
عليه الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى وللرحى
حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب
ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة
تتركب منهما فان الحركات اذا تركبت فان كانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي
مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض
او سكونا ان لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى
جهة متوسطة تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فاذن الجسم الواحد
لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما
يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة وكل بسيط متشابه وكل
مختلف مركب ولا ينعكس ان والحركات المختلفة يكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات
والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان
فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديها فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا
يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شيء
مستبعد فضلا عن محال ونعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية النفسية على قياس ما
ونعلم انه ليس يجوز ان يتحرك ما ربما يتوهم ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه
فهذا هو المطلوب الثالث وهو موجب كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف

مبادیها المشوقة لما مر وانما ثبت ذلک بعد ابطال القول بان الفلک السافل
انما یتحرک شوقا الی الفلک العالی کما مر وان القائلون به یجعلون اول الافلاک
فلکا ساکنا متشوقا غیر مشتاق ینقطع به الاحتیاج وهذا الرای مما مال الیه ابو البرکات
البغدادی واسنده الی ابقراط من القدماء وانما عبر الشیخ عنه بقوله ما ربما یقال
اشارة الی انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الرای فی الفصل الثانی عشر
من هذا النمط لم یتعرض ههنا لذلک واذا ثبت انها انما تتحرک شوقا الی مشوقاتها
المجردة لا الی الاجسام المحیطة بها فعلی مذهب القائلین بنفوس تسعة یکون العقول
المشوقة ایضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة علی عالم الکون والفساد الذی
یسمونه العقل الفعال وعلی المذهب الذی ذهب الشیخ الیه یکون عددها عدد
الافلاک والکواکب بزیادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدلیل هو ما
یقطع بان العقول لیست اقل منه اما کونها اکثر منه فمن المحتمل اذ لم یدل علی امتناعه
دلیل ثم تعلم انها لم تختلف اوضاعها وحرکاتها ومواضعها بالطبع الا ولیست لها
طبیعة واحدة بل هی طبایع شتی وان جمعها کونها تحت القیاس الی الطبایع
العنصریة طبیعة خامسة وهذا هو المطلب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالیة
لطبایعها والشیخ استدل علی ذلک باختلاف الاوضاع والایون والحرکات التی
هی مقتضیات الطبایع کما تقدم بیانه فاذن هی مختلفة بالانواع وکل نوع منها
لا یوجد الا فی شخص واحد ویجمعها معنی مشترک یقتضی اشتراکها فی استدارة الاشکال
والحرکات فی الامتناع زوالها عن الایون والاشکال وذلک المعنی طبیعة عامة هی
مبدا جنس مشتمل علیها وهی التی تسمی بالقیاس الی الطبایع العنصریة طبیعة خامسة ثم
لک ان تنظر هل یجوز ان یکون بعضها سببا قریبا لبعض فی الوجود ام اسبابها
تلک الجواهر المفارقة وفی ههنا توقع منا بیان ذلک لکن هذا هو الحث علی التعرف

البادی

الطريقة الرابعة في اثبات العقول
في ستة فصول

البادي الفاعليه لهذه الاجرام اهي اجرام مثلها ام جواهر المفارقة والوعد لبيان
ذلك بيانه انه اذا فرضنا جسما يصدر عنه فلك ما بما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص
المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي كونه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة
وجدتها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن
وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان
مع المحوي امكان لان تشخص العلة مقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول
فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان
واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه
وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بالسبب وقد
بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة لما تحته وللمحوي منه قال الفاضل
الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي
ان تبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات علة لشيء من الاجسام ويلزم منه ان
يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور
الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول والمقصود
من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام
العالية منقسمة الى حاو ومحوي وكانت علية الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى الوهم
قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او عما
يحل في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو
علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية
فان سلوك الطرق الى صاحب الهداية احوج من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة
مبنية على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا بعد

صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم يكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج
والثانية ان العلة لما كانت مقدمة بالذات على معلولها كان وجوده وجوب
المعلول ما فرض غير وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حالتئذ الامكان لانه
لم يجب بعد وكل ما لم يجب كان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين
يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر
فانهما لا يختلفان في الوجوب والامكان لان اختلافهما في ذلك يقتضي امكان
انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي
لسبقه شخصا لما بيناه في المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي
المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل
الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم
ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع
الاحوال ممتنع لذاته [هذا خلف خ] فاذن الحاوي ليس علة للمحوي واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس
معناه ان للخلاء ذاتا هي مقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع
وجوده والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور فيه [منه در] فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع
ذلك النفي [وذلك النفي صح] لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك
به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه (?) مع وجود المحوي واجبا
لغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل [الحاوي] المحوي
بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع
افادته وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي
اما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب لذاته ولنعد الى المتن ولنقول
قول الشيخ اذا فرضنا حاويا الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى

[هامش: ووجوده صح]
[هامش: متشخصا در]
[هامش: وهو واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه صح]
[هامش: لغيره ل]

وقوله

فان القياس ح

وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وجد تها الامكان متصله من اصل القياس الاستثنائي

واما اورد تمامها كلها غير مختص بهذا الموضع بعيد الايراده متخصصا وقصد المزيد

الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة

ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي معا بيان

استثناء للتالي مع على سبيل الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل

التالي متخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان

لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان الاستثناء

التالي مفصلا حيث قال فلا يخ اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه اي مع وجوب

الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملائي المحوي واجبا

مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا مع هف وان

كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلته فالخلاء غير ممتنع

بذاته بل بسبب يخالف طباعه ذ ليس شئ من السماويات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل

الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المع تكرار لما قرره اولا

والاولى حذفه لئلا يشوش نظم الحجة بسبب الكلام يتطلم بحذفه وضم ماقبله الى مابعده واقول

الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المع

ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقتصار عليه لا يفيد عدم مقارنة الخلاء للمحوي المع فان

المحوي مالم يحدد بالحاوي المشخص مكانه لم يجب للخلاء ولا العدم اعتبار معه ثم لو قدر ان

اماد ذلك لصار البرهان ح مقتضيا لامتناع استناد شئ من الاجسام الى علة اصلا لانه

يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما

متشخصا حاويا والمع بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تاو مثل هذا المع غير مثل هذه

العلة يقتضي ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته واذا انتقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما اورده

لما

عدم ح

في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا الشخص الحادث الى قوله على تشخص المع
على قوله ولكن وجود المحوي وتقدم الخلاء في الحاوي بهما معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخ
اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الخ فان بذلك يصير تقرير تالي المتصلة مقدما على
تقرير الاستثناء وسقط منه ما توهم التكرار ولا يبعد ان الاصل هكذا كان بهكذا اوان
هذا التقديم والتاخير انما وقع في غلط الناسخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الخ
بان الحكم بكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذي
هو علة المحوي انما وجد مع الحاوي عندهم متقدم على المحوي بالذات تقتضي تقدم الحاوي
ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المع في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين
مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما
عن الآخر حيث في اتاهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما
عن الآخر كما مر في النمط الاول واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه
اعني الحاوي فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن لما فرغ في بيان امتناع كون الحاوي علة
للمحوي اشار الى القسم الباقي وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى
هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة
او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا فالمع لاستغناء ما عنه وافتقاره
اليها وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد مكانا من شأنه ان يحيز ويفيد منه واولى
واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى
الحاوي شبيها بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه لوهم ليس
بممكن على ما سيأتي في بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا
الى الخطابة ظنا منه بان مجرد اللفظ بالاشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع
هذا القسم بالاشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا لكونه غير مذهوب اليه بوهم

انما يسقط ونهم التكرار لو جعل المعلول الموجود فلان
زاد اعتبر شيئا آخر مع تقدم شيء حال كل معلول مع
معناه لكان اذا اعتبر ان لا انها لا تكون الى الحال المعلول عينه
مع علته وصدق ذلك المتقدم بالذات حينئذ لم يكن قولنا بالتكرار فافهم
لا يلزم اثبات المعلول فلا يخص عن التكرار تامل
منه سلمه الله

واما كونه غير ممكن فعلل السفينة بما سيأتي وللمجبر من ان يستعمل كل شيء في اثبات ما
يناسبه على ما يتبين في صناعة وهم وشبهة لعلك تقول حيث ليس علة الجسم السماوي
غير جسم السماوي فلا بد من ان تقول انه يلزم في غير الجسم حاو ومحوي سواء كان غير واحد او غير
اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي قد يعرض هاهنا كما يعرض فيما مضى
ذكره لانك تجعل للحاوي وجودا غير علة قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي اذا
كان وجوده يصحب امكان المحوي اذا كان علة تسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان
حتى يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملاءه اذا كان معلولا بل يجب بعده واذا لم
يكن علة بل مع العلة لم يجب لان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذي فيه لانه
ليس هناك سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة
بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا عن شيئين تقرير الوهم ان يق لو سلم ذلك ان
علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود
المحوي فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او عن
اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوي لتقدمه كما كان يلزم
على القول بكون الحاوي علة للمحوي وعلى قول الشيخ سواء كان غير واحد في قوله فلا بد لك من
ان تقول انه يلزم في غير الجسم حاو ومحوي سواء كان غير واحد او اثنين احتمال لان تفسير
كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوي او لزوم علتيهما غير واحد او غير اثنين
قيل لو كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي ولا لعلة
الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه هاهنا بان يكون
لعلته تقدم على علة المحوي وحينئذ لا تكون العلتان واحدة ولا غير واحد ان فرض على ما فرضناه
اولا وهو ان يق سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي غير واحد او غير اثنين لم يكن مطابقا
للمتن وان اضمر في كون الحاوي والمحوي غير واحد ان يكون احدهما متوسطا دون

الاخر

لم يكن خاليا عن ضعف ما واقول في حله اختلف القائلون باستناد السماويات
الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى وانما تختلف صدوراتها
عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوي
لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها تستند الى
علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوي
عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفتقرا الى شيء حاصر كان اشارة الى المذهبين فان
تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير الشك لازالة الوهم ان يقع
تقدم الحاوي على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي علة ولكن
لا يمكن الا عند تشخصه بحده ومقعره الذي هو مكان المحوي وعدم وجوب ملاء مع حصول
ذلك الحد وهو لكون المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه
المذكور لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم
الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل الا الذي
يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب
ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من
غير انعكاس واعترض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه ان فرض
متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقطا بذلك وهم ونشأ او
لعلك تريد فنقول اذا فرج على الاصول التي تقررت انه يوجد عن غير جسم حاو وآخر
غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات
ولكن المحوي معلول لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا
فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند المحقق و
جوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علته وذلك

العلة

فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها
والمراد من التقدم الذاتي هو

رد

القياس لا يفرض منه امكان الخلاء بوجه انما يفرض منه تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدد
الحاوي لا يسبق له على المحوي وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا
كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ومعلولية لم يجب قبلية ولا بعدية وكما
لم يجب لان يكون ما مع العلة علة لم يجب لان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا
بالزمان هذا الوهم هو المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان
الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا فـ
المحوي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذي
هو الحاوي ايضا واجبا وح يعود المحذور والشبهة للجواب هو الذي سبق مع مزيد
ايضاح وهو غني عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي يجب اعتبار
نفسيهما غير واجبي الوجود فخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا
اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا مكان ان لم ملاء كان خلاء وانما
يعرض ما يعرض اذا كان محددا فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا بملاء او غير
محيط به فيكون خلاء هذا الفصل واضح وقد مر ما يناسبه في اثناء شرح بيان
امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشارة وهذا القول واحد بعينه سواء نسبت التقدم
الى صورة الجسم الحاوي او الى نفسه التي هي العلة لصورته او الى جملته اي البرهان المذكور
على امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي
يكون مبدأ لصورته اي يكون النفس هي لصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة
الحاوي فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لا يتم وجودها
لا يكون علة واي هذه الاشياء تفرض علة فانه لا يتم وجوده الا مع الجميع تذنيب
قد استبان انه ليست الاجسام السماوية علة لبعضها لبعض وانت ايضا اذا افكرت
مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي

الوهم ح

جميعًا ح
معًا

يكون ح

موجودًا

كمالية لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين
ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى توجدهما او لا فيوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا
يكون اسبابا للهيوليات الاجسام ولا الصور بل لعلها يكون معدة لاجسام
اخر او لصور ما يتجدد عليها او اعراض لما تبين امتناع كون كل حاو من السماويات
علة لمحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوي علة لحاويه كان الحكم بان الاجسام السماوية
ليست علة لبعضها البعض مما يعلم الآن فان قيل فلم جعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول
المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهاني ختم الباب بايراد البرهان العام
على امتناع كون جسم ما علة لجسم اقول وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات
احديها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون
فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون
فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة
فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء
الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع على ان
علم الباري تعالى بغيره صورة في ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا اقول التعليل
المذكور فباطل لان الشيء الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا معا لشيء واحد فان الفاعل
يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا
يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معا اما اذا اختلف المقبول والمفعول
فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة لما فوقها فاعلة لما دونها وهيهنا لو كانت مادة
الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة التي له
فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل واما قوله الشيخ نص في النمط السابع
على ان علمه تعالى صورة في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار

ذكر

كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا يصح ان يقارنه صور المعقولات وان
كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو باعتبار الاول فاعل لتلك الصورة و
بالاعتبار الثاني قابل لها على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية
ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك
لان الصورة صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما ان
قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها انما يصدر بوساطة تلك
المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان
ملاقيا لجرمها او ما كان من جسمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها
وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها
لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه
والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم يكن نفسا لذلك
الجسم هف فقد ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل
بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة
الوضع هف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئيه اعني مادته وصورته
وبهذا قد تقرر ما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما
تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام والتي
هي كالية لها اعني النفوس انما يصدر عنها افعالها بوساطة ما فيه قوامها اشارة الى
المقدمة الثانية وقوله ولا يتوسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم في هيولاه وصورته
اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى توجدهما اولا فتوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة
الرابعة وقوله فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها
نتيجة وهناك يتبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها يكون

والنمط الرابع والاشارة الى اولها كل علم [illegible]

المسئلة الثالثة في بيان ترتيب الوجود ستة فصول

معدة لاجسام اخر لصور ما تتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصور في الاجسام
الاخر وذلك بان تجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار
التي تجعل مادة ماء مجاورة بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية تتجدد على تلك المادة
او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضاً تفيض على الاجسام من علل
مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى شيء موجودة بعد انعدام
ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخين ويبقى السخونة موجودة بعد
زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول بداية
وتحصيل في قد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس في واجب الوجود الا واحد
فقط لا يشارك شيئاً آخر في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية
معلولة وقد علمت ايضاً ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون من هذه
الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأً لاثنين معاً الا بتوسط
احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهراً من
هذه الجواهر العقلية واحداً وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد
والسماويات بتوسط العقليات قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة
عقلية كثيرة وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول
على كثرة قول الاجناس او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة
للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات
ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن
امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسماً او
جسمانياً او نفساً احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان
باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات

صادرة

صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل الذي بالتحصيل زيادة تحصيل وليس
يجوز ان تترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم السماوي عن اخرها لان لكل جسم سماوي
مبدا عقليا اوليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية
تبتدئ في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجود ما هو له
في الاستفادة الوجود مع نزول السماويات هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم اخر
متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور
السماويات وان كانت السماويات مبتدئة بعدها وذلك لان العقول اذا انقطعت
قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند
الى غير العقول فان العقول ما زلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير
واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول
عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالیها في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول
للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا تكون اقل عددا من
الافلاك على ان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان
اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به متنقض في زيادة تحصيل من الفروز
اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي اراد ان يبين كيفية صدور
الكثرة عن المبداء الاول فبدا بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي
وجرم سماوي معاً وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع
استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معاً عن جوهر
واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد مناقض القول بان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد في بادي الراي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي
اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبداء الاول

١٢ ان

١٢ سخيف

ل

شيئاً واحداً وعن ذلك الى الواحد واحداً آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان توجد شيئان
ليس احدهما في سلسلة الترتب علة للآخر اما على التوالي او بتوسط الغير من العلل في هذا
الى الف وما فوق ذلك من وجود موجودات كثيرة لا تعلق لبعضها ببعض معلوم بالضرورة
لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة
اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم
بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة
جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله
ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان عن واحد من حيثيتين وتكثر الجهات والاعتبارات
ممتنع في المبدا الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات
مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه
اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى
الاول ووجوب استنادها الى غيره بالاجمال وبقي بيانها بيان كيفية تكثر الجهات
المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل و تقدم له مقدمة
فنقول انه اذا فرضنا مبدأً اولاً وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب
فهو اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن
ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على
الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء او صار في ثانية المراتب
ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط ج د معا ثالث
وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب
بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده
حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان

فيصير

وبتوسط د وحده ثان

يصدر

يصدر عن الاول بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي
يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه
المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا امكن
ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول
اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة
ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن هاهنا امران
معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة
لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ
الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا
لها لكونه صفة لها ثم اذا اعتبرت الماهية وحدها الى ذلك الوجود وعقل الامكان فهو
لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا اعتبرت لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ
الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى
المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب
وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده قائما بذاته لزم ان يكون
عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه
ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحد
منها في اولى المراتب هو الوجود وثلثة في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار
مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده
من الاول واثنان في ثالثها وهو الامكان والوجوب اللاحقان عن الهوية
وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب
مع الوجود والعقلان في ثالثها واسم العقل للاول يتناول هذه الامور تضمنا و

موجوده

اثر ما وان كان الشي الاول في هذه الجملة ليس الا بالحقيقة الا واحداً والثو
والامكان يشتركان في انهما حال ذلك الشي في ذاته من حيث كونه بالقوة
والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حالة في ذاته من حيث كونه بالفعل
والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان في انهما حالة المستفاد من مبدائه فهذه الاحوال
الثلث هي التي يعبر عنها بالتثليث في الوجود وفي العقل الاولى والثانية تشتركان في
انهما حالة في ذاته والثالثة يمتاز عنهما بانه حالة بالقياس الى مبدائه وهما الرا وان
من قول من ذكر التثنية واذا تقرر هذا فلنرجع الى ما في شرح المتن فنقول قول الشيخ
في الضرورة ان يكون من جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه يحكم
بكون العقل الاول مصدراً للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل يحكم بالاجمال
بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره ان كان اول
الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه
ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عدداً يمكن استناد
جميع الثوابت اليها بل هو عقل في بعد العقل الاول ولا حيثيتي خلاف هناك الا
ما يعقل شيء منها انه بذاته امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل
ذاته ويعقل الاول اشارة الى ان استناد الكثرة الى العقل الذي هو المعلول
الاول لا يمكن الا من هذا الوجه واما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر
الهوية والوجود لان الشي الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له
الاربعة التي ذكرها لا غير فقوله فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وبماله
حالة عنده مبدأ لشيء اشارة الى امرين احدهما ما يعقل من الاول على معلوله والثاني
ما يحصل للمعلول بالنسبة بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بعقل المبداء ووجوب
الوجود الذين يجمعهما حال الشي بالقياس الى مبدائه وهو افضل حالتية المذكورتين

الى

آخره

التي بها صار مبدأ للعقل الآخر قوله وبحاله في ذاته مبدأ لشيء آخر اشارة الى الحالة في ذاته
المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ للفلك قوله ولانه معلول
فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على
كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته
اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شيء
واحد كما مر قوله وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب اشارة الى الماهية
والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما هاهنا لكونهما مقومات له لوازم ووصفهما
بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامها الاوصاف المذكورة قوله ثم يجب ان
يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة منه مبدأ للكائن
المناسب للمادة اي ينبغي ان يستند عليه للعقل الذي تحته الى حالة التي له بالقياس الى مبدائه
وعليه للفلك الذي تحته الى حالة التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفائض يعني
عليه من مبداه بالصورة اشبه والمعنى اشبه العلة وبالسببها ثم صرح ذلك بقوله فيكون بما هو
عاقل للاول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالآخر مبدأ لجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان
يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا لصورة ومادة جسمين الى تفصيل حاله
في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث
كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة
وبالثاني صار مبدأ للصورة التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان
عدميتين في ذاتهما وجوديتين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة
ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود كانت
المادة متقدمة على الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل
كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما

وقد شنع عليهم

اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في اسرار الحكمة
قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء وشنع عليهم الشيخ
ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة و
المتوسطة الى العالية والواجب لم ينسب الكل الى المبدأ الاول بل جعل المراتب شروطا معدة
لافاضته تعالى وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور
الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تسامحوا في تعاليمهم واسندوا
معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الالهية والوضعية الى الشروط والى غير ذلك
لم يكن ذلك منافيا لما اثبتوا وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح قد نسب كلامهم في هذه
المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي
ساير كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان
والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل ذلك
بالحجة غير لايقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل اخر في موضع
من كتبه التي وقعت الي كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها
من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدأ العقل اخر ولعله وجد في كتاب اخر لتلميذه بهمنيار
وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدأين للفلك
فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر واما الحجة التي ذكرها ان كانت فهي لا تدل في هذا
الموضع على مقصود بل العمري قد كفى للشيخ بحجته في موضع خرست السن الفصحاء فيه فضلا عن شارحها
ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا تصلح
للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية في
جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب عنه ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها
امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة

التسوه

المحجة

بها والعدميات يصلح كذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس
كما ظنه بل هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما عرف في الوجود ثم قال المولى
الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات في الامكان الاول عليه لهما والجواب
ان المع الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ما به صدرت
عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى
التقدير الاول يصح الحكم على المع الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني
لا يصح ولا منافاة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه
العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في
اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم
ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته
شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اقول ان
يكون مثل هذا الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل
الشارح بعد الحكم بان المع الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد
قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المع الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا
خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام
طويل ولو وقفنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات
الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات
انما يعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر
على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدأ للكائن
المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في ساير كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه
هو الذي قال في برهان الشفاء واذا رايت الرجل العلمي يقول هذا اشرف فهذا خسيس فاعلم انه

محافظ فليت شعري كيف استجاز هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول
اذا استند مسببان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك كان المسبب
الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب استناده الى المسبب الاتم لان التي لا يمكن ان
يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة لا يعلمها فان الشيخ في سائر كتبه
في هذا الموضع والافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجواهر المفارق العقلي
البرئ من الامكان لا يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع
حال علته بالقياس الى مبدأها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية فان الجوهر المادي يتبع
الى ان النسبة لها على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا
التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك كيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك
من تفاصيل الامور كما ذكره في كتاب المبدأ والمعاد بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة
عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح
نحل بما قررناه ويتشبث وليس لو اطلقنا ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف
يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل موجب وجود مختلف
ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا وتقرير هذا الوهم ان
يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك
معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان
يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والبينة على فساده بان يقال انا اذا
قلنا ان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من
ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل دون فلك معا فان الموجب لا ينعكس
كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات وتذكره
فالاول مبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك

عن ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الاجرام السماوية جملة وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه
جرم سماوي لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير
ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء اخر ولا
شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ
وهو سط جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول والاجرام السماوية
ليس الا عقلا واحدا على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما تر
اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني
من المبدأ الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل
الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يقرر دعواه
ببينة بل مهد تخصيص الشيخ للعقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على
اقره هذا الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني
هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات
التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذا الوجه
وبهذا الوجه لك يتبين ان ما توهمه ابو البركات البغدادي ايضا من كلامه ليس بشيء
وباقي الفصل ظ واتمامه وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب
العقول والافلاك والغرض منه افادة تصور الجميع معا اشارة فيجب ان يكون
هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية
ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم يقترن بها الصور يريد
بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد من مباديها وبدأ بالهيولى المشتركة
للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي
واليه ينتهي العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الاجسام الكائنة

وبين اول ح

١٢ لم يؤيد

١٢ بين العناصر الاربعة

فی هذه الهیولی قابلة لجمیع انواع التغیر والحرکة بخلاف الاجرام السماویة ولم یمکن ان
یکون ان سبب وجودها عقلاً او محضاً بل یجب ان یکون ما هو سببها القریب مشتملاً علی
نوع من التغیر والحرکة لکن لیس هناک شیء یشتمل علی التغیر والحرکة الا الاجرام السماویة
فاذن وجب ان یکون للاجرام السماویة ضرب من التاثیر فی تحصیل هذه الاجسام
ولما کانت هذه الاجسام مؤلفة من هیولی مشترکة وصور مختلفة وکان کل واحد منها
قابلا للتغیر والحرکة فی حده وجب ان یکون اختلاف صورها مما یؤثر فیه اختلاف
فی احوال الاجرام السماویة وان یکون اشتراکها وتهاما مما یؤثر فیه اشتراک فی
احوال الاجرام السماویة والاجرام السماویة تشترک فی الطبیعة المقتضیة للحرکة المستدیرة
المسماة بالطبیعة الخامسة فیجب ان یکون لمقتضی تلک الطبیعة تاثیر فی وجود المادة المشترکة و
یکون ما یختلف فیه منها مبدأ للصور المختلفة ولا یمکن ان یکون ذلک کافیاً فی
ایجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا یمکن ان یکون عللاً لمواد اجسام
اخر کما مر واما ثانیا فلان الامور الکثیرة المشترکة فی النوع والجنس لا یکون وحدها
بلا ما یشارکه من واحد معین علة لذات واحدة بل یکون بارتباط بواحد یردها الی امر
واحد کما مر فی النمط الاول من کون الصورة علة فاذن العقل المذکور هو الذی تفیض عنه
بمعاونة الحرکات السماویة مادة فیها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال کما ان
فی ذلک العقل رسمها علی جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشیخ ولا یمتنع ان یکون
للاجرام السماویة ضرب من المعاونة فیه ولکن لا یکفی وجود العقل والطبیعة المقتضیة الفلکیة فی
استقرار لزوم المادة ما لم یقترن بها الصور کما مر بیانه فی النمط الاول فان قیل الحکم
بقسمة امکان کون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبیعة الجسمانیة جزاً
من علة مادة جسم آخر اجیب بان الطبیعة الجسمانیة لیست شریکة فی افاضة اصل وجود المادة
بل هی معینة فی جعل ذلک الوجود بحیث یقبل التغیر والحرکة فی حده کما مر واما الصور فتفیض

تهیؤها

التفعیل

اجنبا

الفیاض

ايضاً من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولياتها بحسب ما تختلف من استحقاقاتها بحسب
استعداداتها المختلفة لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدائها شرع
يذكر الصورة وبين انها تصدر ايضاً من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة
بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة التي حصلت من اختلافات
اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا حصل للمادة تاثير من التاثيرات
السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطته منه يجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي
كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة وان
هناك مخصصات للمادة معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير
مناسبة لذلك الامر بشيء بعينه اولى من مناسبته بشيء آخر فيكون هذا الاعداد مرجحاً لوجود
ما هو اولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت
نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضاً
ينتهي الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يخص به مادة دون مادة الا لامر او مرجح
اليها وهو الاستعداد فان لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله
الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة
المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان تفيض الصورة الهوائية
عليها ويزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق ولا مبدأ لاختلافاتها
الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز وما يلي جهة المحيط وباحوال تدق عن ادراك
الاوهام تفاصيلها وان فطنت لجملتها وهناك تجد صور العناصر يريد ان يشير
الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية
المقتضية لتفصيل كرة كرة يلي المركز وما يلي جهة المحيط الى ان يفصل حشو الفلك الاخير الى
اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي فقد دق عن ادراك

مخصصات مختلفة وهم

الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي
ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير يجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم
من محاكته له التسخن حتى يستحيل نارا وما بعد عنه ساكنا فيصير الى التبرد حتى والتكثف حتى
يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون
كثيفا ولكن اقل تكثفا من الارض بقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطب فان التبرد
امان من الحر وامان من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي يلي النار هو احر فهذا
سبب تكون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون من
الوجود اولا الجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية انما يكتسب سائر الصور بالحركة
والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط
ما لم يقترن به صورة اخرى فان الابعاد يتبع في وجودها صورا اخرى تسبق الابعاد وان
شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث
يتبع غيره في الحركة او السكون الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ
باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون
قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه المادة التي تحدث
بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية واما عن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع
جمل كل واحد منها يهيئها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت نالت الصور من واهبها
او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك سبب يوجب اختلاف ما
الاسباب الخفية علينا ونحن فيها يجب نسبتها من السماوية من امور منبعثة من السماويات امتزاجات
مختلفة الاعدادات لقوى تتقدمها وهناك يفيض النفوس النباتية والحيوانية
والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم ثم اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات
التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما تحصل بشيئين احدهما نسب العناصر من السماويات

يبقى

نسخة

والثاني

والثاني امور منبعثة عن السماويات ‹› اما الشبه فكحي ذات الشمس لوضع من الارض
المقتضي لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لجذبه الجسم
المتسخن او اصعاده وبسبب التخلخل او الصعود لافراجه عن موضعه الطبيعي وبسبب الخروج
عن موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيات الفائضة على الطبايع
والصور والنفوس التي بها مصدر الافعال عنها فانها امور منبعثة عن الصورة الفلكية التي
هي مبادي حركاتها فيصير بهذه الصورة بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها واذا صارت
فعالة صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كما شاهدته من القوى الغاذية
فصارت عللاً للامتزاجات ‹› اعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك
الصور من النفوس انفسها لانها ليست بمنبعثة عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارق
بل المراد هو تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان يكون مبادي افعال تخصها
وبعد حصول الامتزاجات عن هذين السببين يحدث امزاجات المختلفة وتستعد بحسب بعدها
وقربها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة
فيفيض تلك الصور من النفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني ‹› وعند
الناطقة تقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية
وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص
فان تاملت فيما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان ‹› يشير الى
اخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهراً عقلياً
هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا اعني في اول ابداعه
بريا من القوة والنقصان من كل الوجوه وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسايط كثيرة مبدئها
بحدوث مادة كان كمالاته متاخرة عن وجوده وكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات
الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وبما يليها من الاجسام التي بعدها لقبول

٦٢١

بتلك الافاضات ولما انتهى الى اواخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح
اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسبابا
للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات ينقض اعترافهم بان
السماويات صالحة للعلية وح يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان
ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا يصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات
والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد
الاعراض الى الاجسام يستدعي شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمعت تلك الشرائط
اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى
عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد
لا يصدر عنه الا واحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا
ذلك الصدور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد
نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني ره ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو
ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل
كالعقل الفعال واما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الآلة والمادة لم يمكن اسناد
هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ
الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنها بل انما تجوزونه
في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما
يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون
الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين كل
فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة به دون غيره فان
فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عنها فان

عن ذلك

هو

هو جوهر من العقليات متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله
على امثال تلك الحيثيات ومنها ان استناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة
يقتضي استناد تلك الاحوال الى غيرها حتى تتسلسل الاسباب دفعة او يستند شيء الى ما
يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه قال النمط
السابع في التجريد اقول يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية
بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر
المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الواجب الاول تعالى جميع الموجودات الكلية و
الجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا للنظام الكلي وكيفية
وقوع الشر في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي شرور تابعة لذواتها التي هي منبع
الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل
عن المواد الجسمانية قال تأمل كيف ابتدأ الوجود من اقول لما ذكر في اخر النمط
المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدئ في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود و
معاده فان الوجود بذلك الترتيب صار ذا مبدأ ابتداء منه وذا معاد عاد اليه
ومراتب البدو وبعد المبدأ الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها
مرتبة النفوس الناطقة السماوية من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها
مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى
الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب البدو ويكون بعدها
مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة
من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصورة
المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة
النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها

النمط السابع في التجريد

وفيه بيان مسائل المسئلة في تقرير مراتب
الموجودات وبقاء النفس الناطقة
فصل واحد شرح الامام

من الاشرف فالاشرف الى ان تنتهي الى العقول ثم
من الاخس الى الاشرف فالاشرف الى ان
بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد ثم

تنبيه

والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد والمشتمل على جميع الصور الموجودات كما هي اشتمالا

انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد

عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنها وظهر

ان الشرف اعني البراءة عن القوة مرتب في صنف المراتب على التكافؤ فالمنتهي في الجانبين

الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة ويحاذيها في الجانب

الاخر العقول المجردة وما فوقها قال ولما كانت النفس الناطقة التي هي آه اقول

لما كانت النفس الناطقة واقعة في اخر مراتب العود شرع بالبحث عن حالها بعد تجردها

عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها غير

متعلقة الوجود بشيء غير مبادئها الدائمة الوجود على ما بين في النمط الثالث على

بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظ لما الى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع

النفس في الجسم بقوله التي هي موضوعة ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية

معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم بقوله بل انما هي ذات الة

بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة

اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه الة لها لا يضر جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظ لما و

انتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب

بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان تام وهو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره

الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم

ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى النفس

لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن ذلك بالعرض وذلك

لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند

استحالة البدن عن كونه الة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشيء تحاشيا

ان يتطرق منه الفساد حفظنا ما لذلك الشئ لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب

بما اورده بعد هذا الفصل **وقال تنبيه** اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت

ملكة الاتصال بالعقل الفعال الخ **اقول** التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه

جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا ففي تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض

بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات

لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشئ الى فهمه انما يكون في نسبته الى العمى

اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل

لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت

ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم

مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال

لا تضرها في بقائها في نفسها ~~ولا في بقائها في نفسها~~ ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية

المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان

الآلات والآلات المفقودة ليست بآلات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما

علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث في بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات

البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية

الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك

اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت

بالآلتها وتاليها متصلة كلية موجبة هي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال

وصورتها هكذا لو كان يعقل النفس بالآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال

يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط وقوله

كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالآلات

البدنية ويختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن
الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له
عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره
على الفعل اتم اقتدار والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن
النمو بالوجوه الثلثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن
والتجارب المقتضية لاستنباطات المجهولات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد الامرين اولا
سيما والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد با
لاحساس والتحرك قوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهو متصلة
سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال
بل قد يكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل انما تثبت او ما تزيد ويمو لكما في سن
الانحطاط واليه نحا يكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ
يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء
انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان
الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو انه يقال لو كان عدم كلال النفس في
تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع
كلال الآلات دالا على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا الاستثناء لعين التالي وهو
غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل للشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا
مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا
على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة
البدنية وهو باق الى اول الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة
واقعا في ما نزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في اول الشيخوخة فانه حاصل في نفس ذلك
واقع

المعتبر

المعتبر بخلاف ح يكون النقصان الثانی محلا دون الاول کما ان للصحة المعتبر فی
بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا يبقى تلك القوة بدونها ويبقى مع الازدياد والانتقاص
فيما وراها ثم انه حل الازدياد فی الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم فی ذلك السن
مع عدم الاختلال واقول ان القوة الحيوانية يقع بالاشتراك على الكمال الاول الذی به
يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول لا يحتمل الزيادة
والنقصان بخلاف الثانی فالحد المعين من الصحة الذی لا يزيد ولا ينقص معتبر فی بقاء
الاول واما المعتبر فی الثانی فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك تزيد تلك
الكمالات بازديادها وينقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام فی الكمال الاول للنفس
العاقلة بل فی كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص ولهذا انها لو كانت مقتنية
بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس
الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل فی الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه
على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التی اوردها بعدها من الحجج الاقناعية
فی هذا الباب على ما ذكره فی ساير كتبه يعنی انها يكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة
للجاحدين فان الاقناعيات العلمية يكون هكذا لا على ما يستعمل فی الخطابة فانها تطلق
هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهی بهذا الاعتبار تشمل التجربيات وما
يجری مجراها مما يعد فی اليقينيات قال تأمل ايضا ان القوى اه اقول يقال فرجت
فی اثر فلان بكسر الزاء ای فی اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا
الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس
اما التجربة فظاهرة واما القياس فلان تلك الافاعيل لا يصدر عن قوتها الا مع انفعال
لموضوعات تلك القوى كتاثر الحواس عن المحسوسات فی المدركة وكتحرك الاعضاء عند
تحريك غيرها فی المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المعتاد

الفاعل بالالات ان تكليا تنس
الا فاعيل الاسا القوة وحصوصا انها
اذا انتقصت فعلا فعلا على القوة و
والضعف فی ... الحال
كان الضعف ...
غير مشعور به لا الضعف ... القوة

اتبع فعل فعل

حالة

زيادة تبصرة

فيوهنه الفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي
يتألف منها موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقهورة عليها مقاومة
لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ
الكلال والوهن حدا ينجر عنده القوة عن فعلها او يبطل كالعين يضعف بعد
مشاهدة النور الشديد عن الابصار او يعمى قوله القوة العاقلة قد يكون كثيرا الخلاف في
ما وصف بهذه القضية قال هي صغرى القياس وكبراه ما مر وتقريره ان القوة العاقلة
قد لا تكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فقد اما تكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة
ليست ببدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل
بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال
قد يكون كثيرا الخلاف في ما وصف لم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها معاونة
في الفكرة التي هي قوة بدنية فقد يضعف لضعف في التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل
ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية ويبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما
يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعترض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة
مخالفة لساير القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وح لا يبعد اختصاص البعض بالكلال
دون البعض فيسقط لان القياس المذكور بابه واما قوله الخيال يدرك [illegible] بعد
تخيل الجبل فان الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بقطعي فليس بشيء
لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بها شدة تأثيره في الحاسة
وضعفه قوله ما كان فعله بالالة اه اقول هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها
وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط الالة فلا فعل له في شيء
لا يمكن له ان يتوسط الالة بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا
كل مدرك بالة جسمانية فلا يمكن ان يدرك ذاته ولا الته ولا ادراكه فان الالة الجسمانية

لا يمكن

وانفعال ح

قول

زيادة تبصره

ولا يمكن ان يدخل ... [illegible]
فان القوى الى الابدان لا الة لها ... [illegible]
ادراكها ... [illegible]
وادراكها ... [illegible]
ليست القوى العقلية ... [illegible]

لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها
ولجميع ما يظن انها آلاتها والنتيجة قوله فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل
الشارح على ذلك بتجويز تعقل المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر في النمط
السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام
والشيخ انما تمثل بالقوى الحاسة التي لا يمكن لها ان يدرك انفسها ولا آلاتها ولا
ادراكاتها لا يضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شيء زيادة تبصرة
لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت
لا تعقله البتة اقول وهذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات
احدها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان
المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان
مدركا بآلة كانت بحصولها في آلته وهذان مما مر بيانهما في النمط الثالث والثالثة
ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن
تلك الاجسام آلاتها في افعالها وهذا مما مر بيانه في النمط السادس والرابعة ان
الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص
المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشيء
وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما مادي هو كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث
هو طبيعة او غير مادي كتغاير الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبيعة وتبين من ذلك
امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين
في النمط الرابع واذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية و
منفصلة وهي قوله لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل
لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات والملزوم انما يبين بابطال قسمي اللازم

يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون العقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت
قال الشيخ ابطل هذا القسم ببيان ان الملازمة المتصلة المذكورة صادقة وقوله لانها انما تعقل بحصول
صورة المعقول لها اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان
القسم الفاسد من المنفصلة انما يبين فساده بها وقوله فان استانفت تعقلا بعد
ما لم يكن لها فيكون قد حصل لها صورة المعقول بعد ما لم يكن لها متصلا اورد وضع
في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل ونبه بها على ان تجدد الصورة اللازم لتجدد
التعقل وقوله ولانها مادية اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدرك
المادية وقوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المعقول في مادتها موجودا في مادة الة
اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولان حصوله لها متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل لها
في مادتها لها دائما بالعدد اشارة الى التغاير الصورتين اعني صورتي الالة المتجددة عند
التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور وقوله
فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد متغايرة
الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتناف اعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة
قد يكون مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد سبق بيان فساد هذا اشارة الى ما مر في النمط
الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استيناف
تعقل الالة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها
هو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها يصير القوة العقلية متعقلة لالتها يكون
الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة وقوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما
اشارة الى معيتها في جميع الاوقات وقوله فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل
دائما او لا تكفي في التعقل اصلا انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة التي
هي تالي تلك المتصلة وقوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء لنقيض التالي

لفساد

وبهذه

واحد ونوع او ... المذكورة المقدمة الرابعة ... بعض الالات المواد ... العائدة ... الرابع ... هناك

نفساً وقسمي المنفصلة معاً لان الحق كون الانسان مستعملاً لاعضائه في وقت دون
وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب واورد الفاضل
الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة
الاولى المعقول من السماء ليس مساوياً للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية
والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد
والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين اتم من المناسبة
بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء
الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض واما اعترض ايضاً
فاقول لان ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة
عنه ولذلك اشتق لفظ الماهية من لفظ ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان
ذلك كذلك كان معنى قول الفاضل المعقول من السماء ليس مساوياً للسماء الموجودة في
الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست مساوية للسماء المحسوسة المقارنة
اياها وح ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقاً وان اراد به ان
مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذباً فان زاد وقال
المعقول من السماء ليس مساوياً للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه
ان المعقول من السماء ليس مساوياً للسماء الموجودة في تمام المعقولية اي ليس مساوياً لها في كونهما
معقولة فهذا هذيان لما سمعه فان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة
فضلاً عن المساواة واما كون السواد غير مساوٍ للبياض في تمام المعقولية فقط وقوله ان
المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما
عرضاً في محل مجرد وغير محسوس والاخرى جوهراً محسوساً في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة
المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق

انشقت ١١

القائل ١١

بين الطبيعة الجنسية النوع المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا آخر فما دام الأول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض حالّ في النفس لم يكن مهية للسماء انما يكون مهية لها من حيث يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احديهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد تقرير ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا للصورة حلت في محلها معا والمحال المذكور بان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلت هذا النوع من الحلول قران تاما مر وافتران الشيء باحد الشيئين المقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتين
وهو حصول صورتين لتيه واحدة بعارضة ووحدة واحدة
الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها زائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل بل وجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي مخالفة بالحقائق و مشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشيء منها في وقت من الاوقات وفي ذلك ابطال الحكم الذي ذكره بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة

والمعطوف في قوله ... ان لا يكون ... على مطلق ... مشعرا

والمنبسط الاول حيث زعم الامام ان الوجود ... ان المقول بالتشكيك لا يكون ... معقول عليها

للنفس

للصنف الاول دايما كما كانت بعد ركه لذاتها دايما وليست بعد ركه للصنف الثاني
الاحالة المقالية لفقدان الشرط في غير تلك الحالة **تكملة لهذه الاشارة** فاعلم
من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته **اقول** لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس
عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن
ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل
منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة بينه قوله ولانه اصل فليس يكون مركبا من قوة
قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كما كان للمركب
من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عدما بالكلام نحو الاصل من جزئيه   هذا ابتداء
احتجاج على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شانه ان يوجد فيه
اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالين فهو
اصل بالقياس اليها واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه ان
يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا
لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما اثنان لامرين مختلفين
والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على شيئين مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا
فليس يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اي
لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا الاول والثاني بطل لما مر والمركب يكون
مركبا من بسايط غير حالة اما بعضها كالمادة في الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط
الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات
والاعراض وجودها في موضوعاتها الخ   هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال كثير
من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك
فاجاب بان قوة فسادها وثباتها انما يكون في موضوعاتها الحاملة لوجودها وبذاتها لا باعتبار

لوجود

[illegible]

قو

باطلتها في ذواتها اما ما لا يكون له حامل يوجد فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته

واذا كان كذلك ابه اي اذا ثبت ان النفس لها اصل واما ان

اصل لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه لا هو مجال في غيره مما يقبل الفساد فان

البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل والثاني ليس بحاصل فاذن

النفس لا يمكن ان تفسد اما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقاؤه

يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان

للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها

وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزءا منها وح يجوز ان لا يكون كمالاتها

الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس يكون اما ذات وضع او

غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له والثاني

لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان

كانت [illegible] كانت عاقلة بذاتها على ما مر وكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها هف وان

لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تاثير في اقامتها او لم يكن فان

كانت كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر

وقد فرغنا من ابطال هذا القسم فان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية بما يقيمها

وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصورة المقيمة اياها والكمالات التابعة

لتلك الصور لا يجوز ان يفسد ويتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا

يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر

فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة

فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك ينافي ما ذكرنا والجواب ان هذا مغالطة

باشتراك الاسم فان المادة والصورة تقالان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه والا

مجمع

فجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متباينان
في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل له ذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك
فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد
ايضا عنه مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا
محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم منه انعدام
المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين
القوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد
هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان
الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان
حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل لما كان مع
هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية
تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يمكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدا لها القريب
بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدا الصورة المقارنة
له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدا مرتبطا به بهذا النوع من الارتباط وزال بذلك
الحدوث في تلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا
لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة
به وزال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدا من حيث هو
ذات مباين عنه فان البدن من حيث هو مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث
هي صورة او مبدا صورة لا من حيث هي موجود مجرد وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث
فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا
في حدوثه فان قيل لم اوجب استجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدا لتلك

المسئلة الثالثة في الاتحاد وتغاير نوعها اربعة فصول ١٥

ذلك ح

الصورة ولم توجب استحالة لفساد تلك الصورة فساد مبدئه وما الفرق بين الآلات من عللها الان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول شرايطها وما يقتضي فساد معلول ما لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا وهم

وتنبيه ان قوما من المتقدمين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية الخ لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب جاء في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها ثم تحكي اولا مذهبهم ذلك وايامهم

عقلية
عنى بقوله ان قوما من المتقدمين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة صار هو هو واحتجاجهم على ذلك ثم قرر في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب بتقرير المذهب في المبدأ والمعاد حسبما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ الخ وهو ظاهر وزيادة تشبيه اليضا اذا عقل آ ثم عقل ب ايكون كما كان عندما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب اولم يعقلها او يصير شيئا آخر ولم يتم ما تقدم ذكره مغالطة وزيادة التشبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل آ صار آ فاذا عقل ج فان بطل كونه آ فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي آ ولم يقرب بانقضوا مذهبهم وان بقي آ وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلاف ماهياتها وكثرتها وهذا اشد احالة واشد شناعة مما ذكره اولا وهم آخر وتنبيه وهؤلاء ايضا قد يقولون الخ

اقول هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به وتنبه على فساده بلزوم احد

اما تجزيه العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزيه واما وجوب حصول جميع المعقولات

التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اي معقول

كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال

الاول المذكور وهو مبني قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد

عين ما يتصور به قائمة بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع

الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا

اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس

اشارة الحشف اردا التمر ويقول للفرع البالي الحشف فهذا الفصل دال

على ان هذا المذهب كان مذهب الجماعة من المشائين به فرفوريوس هذا هو صاحب

ايساغوجي اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا اخر لا على سبيل الاستحالة

من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء اخر ليحدث منهما شيء ثالث بل على انه

كان شيئا واحدا فصار واحدا اخر قول شعري غير معقول لما فرغ من ابطال

المذهب المذكور شرع في وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيئين

نفس الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا اخر ونبه

ان هذا القول اعني قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا اخر بطريق الاستحالة

ان تزول عن ذلك الشيء الصائر شيء ما ويضاف اليه شيء اخر فيكون منه مصيرا اياه

يقال صار الماء هواء او الاسود ابيض اما بالقوه واما بالفعل او بطريق التركيب

كاني صار بسبب الشمس ندعا له

وهو ان ينضاف شيء اخر الى الشيء الصائر فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار

التراب طينا والخشب سريرا وهاهنا ليس المراد هذين المعنيين بل المراد منه ما يفهم

بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا ثم صار هو وحده واحدا اخر وذكر ان ذلك قول

شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخيله يظنه عوام المتالهه والمتصوفه

حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده   فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا آه

تقريره ان مهما امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو

الصاير هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا تخلو

اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والاخر

معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول

فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد

واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول

والموجود هو الامر الثاني والاخر بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير

الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما

غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وجود شيء

اخر او لم يحدث شيء فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث

بعد عدمه شيء اخر او لم يحدث ان كان بالغرض ثانيا ومصيرا اياه ببعض النسخ وفي

ان ومن ان المصدرية الكافية مع لفظ كان فاعلا لقوله بطل اي فقد بطل كون

الاول بالغرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصاير

بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما لم يجر في تطبيق

هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان

كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر ثم ذكر مثال احد فردي مفهوم الاتحاد بالمجاز

وهو الاستحالة واشار الى القرب الاقواعي التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى

فيظهر لك في هذا ان كل ما يعقل آه   لما ابطل المذهب المذكور صرح بكيفية الفصل

الجوهر العاقل بكليات لانه قال ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه

يكون على سبيل التقرر في شيء اخر والجلية في اللغة هو الجز اليقين واما عن المعقولات

[Margin:] فهما اثنان متميزان ... وان كان احدهما موجودا فقد بطل ان يكون المعدوم قبل وجود شيء اخر او لم يحدث ... مصيرا اياه وان كانا معدومين ... احدهما الاخر ... صار هذا او على ان ...

[Margin:] فانه وان ... موجودة ... في شيء آخر ... العقلية ...

بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين   الصور العقلية
قد يجوز بوجه ما ان يستفاد آه   ولما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات
في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي
العالية على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون
علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان علما غير انه لم يسبقه احد
الى ذلك في ايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان
الخارجية كتعقل الانسان شيئا نشاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثاني
عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره   كل واحد من الوجهين قد يجوز ان
يحصل آه   هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان اتى كل
صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في
الاعيان اعني كل تعقل فعلي اما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال يصور ما في
جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج
عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات لامتناع التسلسل الاسباب اعني العقول
المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك في ذلك الجوهر الذي يحصل تعقلاته
من ذاته موجود الاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا من ذاته
لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان
الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات منها ايضا نظرا لان العقل بالقوة
لا تخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث   واجب الوجود
يجب ان يعقل ذاته بذاته آه   لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي ذاتي اشار
الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته ومعقولا
لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده

والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير
العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يقتضي العلم بلوازمها التي منها
معلولاتها الواجبة بوجوبها ولعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث
وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية
اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التي لا ينتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها
ينتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة
فيه بالنسبة اليه تعالى   ادراك الاول للاشياء من ذاته اهـ   للادراك
اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما
للمدرك يختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة
احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك
فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون المدرك في علاه [?] اتم وجودا من الادراك الانفعالي
المقتضي لكونه منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجوده وذلك مستفاد من وجوده واما اختلافه
بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة اتم في كونه مدركا من المغموس
فيها والمدرك لعلته اتم من المدرك لمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام
بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته
فان العلة من حيث هي علة تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث
هو معلول لا يقتضي علته المعينة بل يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية
المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل
الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته
من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي او افضل
انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر

العقلية

فيه بعض الفوائد

المسئلة الخامسة في كيفية علم الله تعالى بذاته وبالكليات [illegible] مدركا [illegible] علمه حصولي [illegible]
من ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا لان الاول
ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول [illegible] الادراكات
والمعلولات [illegible] وبعدها [illegible]
الانفعالية [illegible]
مشتبه والمادية [illegible]

العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا
لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلية باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول
من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق
الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورشم عن طبايع عقلية لان مخرجها من القوة
الى الفعل عقل مصور لصور المعقولات فينطبع منه فيها البعض تلك الصور بحسب استعدادها
واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من
الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق اخرى غيرها ومتبددة
المناسبات لانها تارة تنتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يناسبه وتارة الى العلم بما
يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع
ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك

ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد اه تقرير الوهم ان يقال انك
ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في
جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب الوجود يعقل كل شيء فاذن معقولاته
صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا
حقا بل يكون مشتملا على كثرة وتقرير الشيخ ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان
ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له
فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتيب المعلولات فهي متأخرة
عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة
وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك
اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد
القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد

ووحدته لا يزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير الشبهة وباقي الفصل
ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية
على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما
يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء
والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة
بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات
حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا
اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي عن هذه المضائق
وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا
الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر
لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج في ادراكه ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته
التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراكه ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او
تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك
فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا
بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة
بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير
مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها

خفية

فانك

فإنك تعقل فإنك مع أنك لست بمحل لها بل إنما كان كونك محلاً لتلك الصورة
شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك إياها فإن حصلت تلك
الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم أن
حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فإذن المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحل فيه فهو عاقل إياها من غير أن
يكون هي حالة فيه وإذا تقدم هذا فأقول قد علمت أن الأول عاقل لذاته من
غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود إلا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت
بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول فإذا حكمت بكون العلتين أعني ذاته
وعقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضاً أعني
المعلول الأول وعقل الأول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي كون
أحدهما مبايناً للأول والثاني متقرراً فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين
اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فإذن وجود المعلول الأول هو نفس
تعقل الأول إياه من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحل في ذات الأول تعالى عن
ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل
الأول الواجب ولا موجود إلا وهو معلول للأول الواجب كان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والأول الواجب يعقل تلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما
هو عليه فإذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة
فهذا أصل إن حققته وبسطته انكشفت لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الأشياء الكلية
والجزئية إن شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا أن التحفظ عن التحاشي
على الوجه الثاني يستدعي كلاماً بسيطاً لا يليق أن نورد أمثاله على سبيل الحشو لذكرت

المسئلة السادسة والعشرون في علم الله تعالى بالجزئيات
وفيها فصول اربعة

ما فيه كفاية لكنا الاختصار منها على هذا الايماء اولى   الاشياء الجزئية قد

تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدإ نوعه في شخصه

تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب اه   يريد التفرقة بين

ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها

ليتبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل

على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالآت حس

او تخيل او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك

وجزئيته يتعلقان بكلية المتصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتغير لهما

وذلك قسم التغير الذي يلحق دون الركيب

في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا ان

يقول القول في وقت كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان او القول او الوقت بالجزئية

والكلية وكل جزئي متعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه انما يصير بتلك الطبيعة جزئية لاقترانها

العقل والا مكتسبا ولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري

مجراه من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس او ما يجري مجراه فان اخذت تلك

الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل مكتسبا ولها البرهان

والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم

متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل

الكائنات من حيث انها طبايع وادرك احوالها الجزئية واحكامها الجزئية كلها فيها

وتباينها وتماستها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع وادرك

الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات تتحدد

بعضها ببعض على وجه لا يفوته شي اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع

كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المقترنة بخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود

كما يعقل الكليات ... الثاني ... [illegible]

... [illegible] ...

[illegible]

غير متغيرة ابدا بما شئ ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود
مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة
بتغيرها فهكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ولنعد الى شرح الكتاب فقوله الاشياء
الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات
المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه
كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه اي منسوبة الى مبدا طبيعة النوع
موجودة في شخصه ذلك الا انها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة
في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ثم قال تتخصص به
اي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدا وانما نسبها الى مبدا كذلك لان الجزئي من
حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هي كذلك وباقي كلامه
ظ الى قوله وهو لنا العاقل يعقل بين كون القمر في موضع كذا الى اخره ومعناه ان من يعقل ان
بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور يكون كسوف معين في وقت
معين من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات
فانما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده
فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر
في اول الحمل واجب لان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج
اليه كما ظنه الفاضل الشارح

تنبيه واشارة

قد يتغير الصفات للاشياء على وجوه اقول هذا الفصل
يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور التي هي غير ذات
الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره
وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان يكون متقررة في الموصوف غير مقتضية للاضافة الى
غيره واما ان يكون مقتضية لاضافة الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان يكون متقررة

ومقتضية للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه تارة والى ما يتغير بتغيره فهذه
اربعة اصناف   منها مثل الاسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة
متقررة غير مضافة   هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني
غير مذكور في هذا الفصل   ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو
عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال هو اذن عن صفة ولكن من
غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة ما واحدة ويلحقها اضافة الى امر كلي
هو تحريك اجسام بحالها مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة
وغير ذلك لزوما ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المعينة تعلقا ما لا بد منه فانه
لو لم يكن زيد اصلا في الامكان او لم يقع اضافة القدرة الى تحريكه ابدا لما ضر ذلك في
كونه قادرا على التحريك فان اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من
الاشياء بل انما يتغير الاضافات الى الخارج فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله
وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء خارج من
التي لا يتغير ذلك الشيء في الخارج وان كان يتغير اضافته الى ذلك الشيء وهي كالقدرة
التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل ما هي تقتضي كون القادر
مضافا الى المقدور عليه ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير
غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك
زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة يستلزم الاضافة الى امر كلي
لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي
بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا
يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد يتغير ويتغير بها تغير الاضافات الجزئية التي
المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول

المتعينة

بتغير

متقررة

متقررة عارية عن الاضافة ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان هنا شيئين ثم
يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه
عالما بالشيء ما يحصل الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك في ان
يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بالشيء علما مستانفا يلزمها اضافة مستانفة وهيئة
للنفس متجددة لها اضافة متجددة مخصوصة غير العلم بالمقدم وغير هيئة تحققها الا
كما كان في كونه قادرا له بهيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال
المضاف اليه من عدم او وجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في
اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافات ايضا
وهنا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء
من خارج التي يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية
لاضافته الى معلومه المعين ويتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه
بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق
بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة يتعلق بالمقدور
الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا واما العلم فانه
اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استؤنف
العلم وتجدد فيتعلق بذلك الجزئي تعلقا اخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي
بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم ينضم الى ذلك علم اخر وهو العلم بكون
الانسان حيوانا فان ذلك العلم بكون ذلك الانسان جسما علم مستانف له اضافة
مستانفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير
هيئة ملتحق بذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون من
هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي

نفس تلك الصفة فما ليس موضوعاً للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم

الاول آه لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما هو لا

يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا

صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي يتغير بتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافته

اللازمة لصفاته المتقررة التي لا يتغير بتغير تلك الاضافات لا محة يكون ذلك في

اضافات بعيدة لازمة له لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات غير لازمة

لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات فح يصير الذات

موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل الثانية للقضية المذكورة وبالاشارة

لهذا الحكم الكلي واعترض بالفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا

التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم يعنون ان الاضافة

التي يكون تحويل التغير فيها بالذات ما ليس ما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل

بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشي الذي نظر اليه الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك

زيد مثلا تحت ما عرضت له الاضافة كالقدرة على تحريك مطلقا على ان وجود الاضافة

هو كون الشي بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير ذا

التعقل فلا يحدث شي من تغير التغير في الشي بل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط

كونك يمنا وشمالا او ما اضافة آه اشارة الى الصنف الثاني من

الاضافات الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاولين لئلا يلتبس بعضها

ببعض وذلك ظ فالواجب الوجود ليس يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى

يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات

على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما

حصل من النفي في ان واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع

ولما كان القسم الثالث من الاضافات ... بعيدة ... فلا ... الخ

كالمتغير ... اي ... اللازم ...

او لا الحصر ... اضافة ...

الاعلم

الى الحكم الكلي المذكور وهو قوله كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته
على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول
للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر دفعا لهذا الوهم
انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال
واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام
يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم
يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي
المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا
يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير يخصص ذلك الحكم
الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان
يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب
ان يوخذ بيان هذا الموضع ما خذا آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات
الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا
محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يكون الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك
يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن ~~الواجب~~ الواجب الاول وكل ما لا يكون
موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول و
يجب ان يدركها على الوجه الثاني قوله ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم
له بوسط او غير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي آه   هذا تاكيد لاحاطته تعالى
بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية
لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان الايجاد

فيه نظر فانه لم يبين في النمط الرابع ان واجب الوجود
ليس بموضوع للتغير بل ذكر انه في النمط الثالث
في الفصل الاخير في ادراك النفس قبل التكلم المترجم
بالتنبيه حيث قال وكل ما تقدم من الفصل عن
جايز عليه التغير والتبديل فالصواب ان يقال عليه ما
ثبت في النمط الثالث ولعل الكاتب اسقط
ح

ك

هو تفصيل قضايا الاول تاويا واجب
او كان ما لا يجب الا يكون كما علمت م

المسئلة الثانية في كيفية حصول الشر في القضاء الالهي
فصل واحد

المسئلة الثامنة في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي
خمسة فصول

ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي متهيئة لقبول صورتين
معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المواد بابداع تلك
الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته
زمانا غير منقطع في الطرفين تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد
فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها فاذا تقرر
ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة
على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها
مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز وجل من قائل وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر
مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول
الشيخ ان كل شيء يوجده الاول بوسط او بغير وسط يتأدى قدره الذي هو تفصيل قضائه
الاول الى ذلك الشيء بعينه تأديا على سبيل الوجوب فالعناية هي احاطة
علم الاول بالكل الخ هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس
ايضا ذكر ذلك واما ايراده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل
ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعادته هاهنا بعد تقرير ادراك
الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه
فموضع هذا البحث هو هذا الموضع واما ايراده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة
الوهم المذكور ولذلك بنى الكلام ثم لعوله لا تجد مخلصا ان طلبت بهذا الكلام هاهنا بغير الايراد
الامور الممكنة في الوجود ومنها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد
اصلا وامور لا يمكن الا ان يكون فاضلة بفضيلتها الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند
ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما

بحسب

182

بحسب الغلبة اذا كان الجود المحض مبدا الفيضان الوجود والخير الصواب آه

لما فرغ عن بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع

الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان نحقق ماهية الشر

قبل الخوض في المط فاقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل

شيء ما من شأنه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية مؤثرة لكن

كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى الكمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب

الذي يمنع القصار عن الفعل وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الردية

مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك واذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في

نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من

الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان

الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك

السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية و

الشهوانية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا با

لقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه

الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه

بالعرض لتاديتها اليه وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الآلام فانها

ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او

صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو مخصوص من

شأنه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال الموجود

من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي

موجودات بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها اللائقة بها

بل لكونها مودية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد واشخاص معينة واما
في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول
الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما
ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر
على ما هو شر والى ما هو متساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول
ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول
لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات
التي لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها
لا يجانسها منع فلك ما في الخارج لكماله كالنار فانها لا يمكن ان يكون بالغة في الحرارة الا
ويكون بحيث يعرض منها احراق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون لا محالة من هذا
الصنف ويظهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون والفساد
وهي قليلة بالقياس الى الكل وتعرض القادم المقتضي لصيرورة البعض ممنوعا عن كماله لانه انما يعرض
فيها قليل فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات
اما الاقسام الثلثة الباقية التي يكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير
موجود لان الوجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات الممكنة يكون اكثر من
الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله
الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله
وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله
واذا كان الجود المحض الى قوله واوقات السلامة واورد في الامثلة
الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جمعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي
يوصف لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي يعرض له بسبب نوعيته

الحيوانية

الحيوانيين وتضرره في الالام المعاد وبعض الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان
هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى
المذكورة المختلفة الاحوال لا تغني عنها ما الا ان يكون بحيث يعرض لها عند التلاقي
مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور
معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من
حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال
الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع
القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة واما مع القول
بالايجاب او بنفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بلم على افعاله
واردا فما دل خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون
عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر عنه ليس
بشر فان صدور الخيرات الكثيرة الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون
على كون الشر عدميا وهو ليس بصحيح لانه ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم
فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى
معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام
فما حصل مستندا الا الى تمثيلات لا تفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي
يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل في تلك الماهية
بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليحصل الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه
صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمالات التي
لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو
وجودي وان الخير اما عدم الالم اعني السلامة واما ضده يعني اللذة واطال كلامه في بيان

الافعال

ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو بناء في القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما ذكره فيه

ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر اقول لما كان قوى الانسان التي يجب بها يصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثة النطقية والغضبية والشهوية وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس الى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء بحسب الاحوال الآجلة وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغايتين او في القبح والمرض الغايتين او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب وفي ذلك لان الشقاوة الابدية مختص بالطرف الاخس على ما سيجي بيانه وهو معنى قوله واو كالمسقام او السقيم هو عرضة الاذى في الآخرة يقع هو عرضة الشي وعرضة للشي اذا كان منتصبا للشي لا يتعرض ذلك الشي لغيره وباقي عباراته ظاهرة لا يفعن عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقعن عندك

انها

انها لا ينال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يحصل نوعها نوعا اشرف

ولا يقعن عندك لشن تفاريق الخطايا بانكم يريد تقرير كون الشقاوة الابدية

مخصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله بانكم لعصمة النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما

يعتصم به الانسان اي يستمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك السرمدي

في الجبلة الرذيلة دال على ان ما عداهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان

شقاوة اصلا واما قال وسيتوسع رحمة الله ملاحظا لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل

شيء فساكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصها بالاهل

الطرف الاشرف منها او لعلك تقول الا امكن ان يبرأ القسم الثاني عن الجوهر الشرير

فيكون جوابك هذا الفصل عن غير الشرح ولعلك تقول ايضا ان كان

القدر فلم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض

للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد

ولا من وقوع ما يتبعها واما الذي يكون على جهة اخرى من مبتدأ له من خارج فحديث اخر ثم اذا سلم

معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا

في الاسباب التي تثبت فتنفع في الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر

ان عارض واحد مقتضي التخويف والاعتبار فركب الخطايا واتى بالجريمة وجب التصديق

لاجل النفع العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن

هناك الاجابات المبتلى بالقدر تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية

صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث

ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه

على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه او لا بجواب يقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب

للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر

وهذا النوع من العقاب انما يكون بعض النفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها فكأنها
يكون من داخل في ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن الآيات الواردة
بالوعيد في الكتب الالهية لما اجريت على ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد
على بدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك
ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى مبتدئ له من خارج فحديث اخر وانه
على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير
تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس شرا فقال ثم
انه اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن هاهنا الخير المقابل
للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف
في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب
المجرم تأكيد للتخويف ومقتضى لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما
يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا
يلتفت الى الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه
شر قليل ثم استشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك ولكونه مشتملا
على شر ما مقبول عند الجمهور وقد بين في ذلك ان ما ورد به الشرع لو اجري على ظاهره لم
يكن منافيا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة ايضا
يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى وحسن منه
اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان
اذ فيهما تقريبهم الى الطاعة وتبعيدهم الى المعصية وتعذيب العاصين عدل منه حسن
والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبتنونه على مقدمات مشهورة
مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل بعيد وهما من البديهيات فذكر

الشيخ

الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها اراء محمودة شهرت
لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض العاقلين
يعني الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال الواجب
الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني على
وجوب التخويف كما يقال ان كان القدر فلم العقاب لجواز ان يقال ان كان القدر
فلم التخويف فيكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان
الاخر واما ثانيا فلانه لا يمشي على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين
ممن يخالف قوله اعداهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح
ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علته ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول
القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى
اسبابها المنكرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم
يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ مما ان
موافقا لاصوله لان فعل الانسان مستند عنده على قدرته وارادته وكلاهما مستندان
الى اسبابهما ومن اسباب الارادة فعل اخبار التخويف فاذن وقوع التخويف في الاسباب
المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي
كونه من القدر لان جميع ما في القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم
يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح وانما يقطع الكلام
في القدر عندهم لقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل و
على الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد المليين متكلم على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق
به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيها ورد من الشرايع حكم بان الهالكين اكثر
من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما ينافي هذا الحكم

في البهجة

وفيه سبع مسائل المسئلة الاولى في ان اللذات الباطنة اقوى واشرف من اللذات الظاهرة

شرح الامام

والسعادة البهجة والسرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منها ان الخير يكون او يحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال انه قد سبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض له مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه في صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة اثر من المنكوح والمطعوم واذا كان الكرام يتولون الا يتكون مراعاة العطب الهلاك واقتحام اي وجل من غير روية والاهم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى الخيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس مما يؤثر على لذات البطن ان انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه يؤثر اليه عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل الام الجوع والعطش ويخاف اهوال الموت والهلاك معها وهذه معنويات يضاف اليها كرى مشهورة هي ان كل ما هو اثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فيتحصل ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر

اللذة

اللذة الوهمية التي تنالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل و الراضعة من الحيوانات
يؤثر اللذة الوهمية التي تجدها في تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرّج من
ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان
يكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك
وضعفه فان اللذة ادراك على ما سيأتي   فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من
يقول انا لو حصلنا على حالة اه   القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون
السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت و يلزمهم على رايهم ذلك
ان لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ الرد
عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم
صرح في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتنبيه ثم نبه
على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب
الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر
لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية   ان اللذة هي ادراك و نيل لوصول ما هو
عند المدرك كمال وخير اه يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر الحكمي ان السعادة
بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة
لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة
والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة
تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم
بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما
معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه
بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة

لا نأكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا
والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين
لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من
حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما
الى الاخر نسبة يعتد بها

تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر

المسئلة الثانية في بيان ماهية
اللذة خمسة فصول

الوصب المرض الطويل الخ وصب الشيء اذا دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والثؤب الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمقافصة الاخذ على غرة قوله ثم الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس عن احساسها والتنبيه على انها مع التجدد والمقتضي للادراك لذيذان جدا واللذة قد يفضل الخ لما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الاخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه لوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهيته في بعض المرضى لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه او لطف لفهمه زوما فقال الخ عاف الطعام اي كرهه والغرض في هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان لا يكون شاغل ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الاشتغال خاليا عن المضاد وان الشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والبائة ظ وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة المدركة ساقط كما في قرب الموت من المرض او متوقفة كما في الخدر فلا يتالم به فاذا انبعثت القوة او زال العائق عظم الالم يريد ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملذ عند عدم الادراك به فالالم ايضا لا تحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظ انه قد يصح اثبات لذة ما يعقليا الخ يريد بيان ان العلم بوجود اللذة

المسئلة الثانية في اثبات اللذة العقلية ثلثة فصول

وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها الحاصل بالاحساس بها والعلم بوجود
الالم وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك
لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها
والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة و
جعل رتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر
ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون
نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المعاينات والشيخ استعمل لفظة الذوق ههنا في
جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في
المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر
كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان
الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق
بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة
وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او
كيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم ان يتكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره
وعلى هذا حال ساير القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه
ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدا او
فيه بعد الحق الاول اهـ يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية
وهذان البحثان مما عدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك
لكمال خيري يحصل للمدرك بما كان كل مستلذ به اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل
للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات و
ادراكاتها اللتين يتعلق بها اللذة متفاوتة على ما فصله لاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة

الشهوة وهو تكيف العضو الذايق بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة
خارجية من شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة
اللذة متساويان وكذلك يلتذ النايم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حال
التيقظ وكذلك في ساير الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية هو تكيف النفس
الحيوانية بكيفية من تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق
بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه او بصورة شيء يتذكره فيتذكره وكذلك
في سايرها وهذه كلها كمالات حيوانية لها مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة بتبعها
لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر
ما يستطيعه فان يعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صور معلولاته
المترتبة في الوجود كله تمثلا يقينا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون
بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك
في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال وللحصول هذا الكمال له
فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية
والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول
فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك
الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي تحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه
عن الشوب والحسي شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى
وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة
بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد
والاضعف كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر واوفى ادراكاتها
اتم كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال

والادراك

والادراك الى الادراك وان اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى
هذه والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك و
والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان
يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر
ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد
من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب بطوبيقا من المنطق وقد
ذكر هناك انه موضع علمي وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة
نعرف باللذة ولا ندري ان ادراك ملايم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم
انا نعني باللذة ادراك الملايم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا
لا يستقيم بالعبارة والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل
هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل
الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت
الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة لما كانت مدركة والقول بان الاشتغال
بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول الشيء عند حصوله
والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل
غير التي عند الشراب والوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها و
بين غيرها مما يناسبها ونقصوا عنه ما يخص كل واحد منها فوجدوه حاصلا في كل
صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد من
مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان
ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا
ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات

البحث

بالغاية

العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم
خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون
عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون
بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن
لذة مطعم ما او منكح ما   الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه
ولم تشتق الى كمالك المناسب آه   يريد ان ينبه على حل اشكال يرد ههنا في هذا
الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتالم بحصول اضداد
تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتالم من الظلمة فان كانت المعقولات
كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتالم بحصول الجهل المضاد لها
فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التالم بالجهل راجع اليها لا الى المعقولات
موجود فيها غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات
يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقها فلم يحصل لها شوق
اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشغولة بغيرها لم
يكن مدركة لها فلم تكن متالمة بها   واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت
من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان بقيت بعد المفارقة كانت
بعدها آه   يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي
اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التالم بها حينئذ لحصول سببه وعلى ان تلك
الآلام اشد من الآلام البدنية واغلظها   ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من
جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان لسبب غواشي
غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب   يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم لذلك
مقدمة وهي ان القول بفوات كمالات النفس يكون اما لعدم استعدادها وعدم الاستعداد اما بكم

او لم يتالم بحصول ضده فاعلم ان ذلك من قبل الامر [illegible]
ونحو ذلك من اسباب ذلك ليس [illegible]

لم تقبل عليها

كما انه قبلها كان [illegible] يكون [illegible] الالام [illegible]
شغل [illegible] فاذا كانت [illegible]
وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة [illegible]
الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية

اما

اما الامر عدمی کنقصان غریزة العقل او وجودی کوجود امور مضادة للکمالات
فیها وهی اما راسخة او غیر راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترک فی کونها رذایل وهی اسباب
النقصان وکل واحد منها یکون اما بحسب القوة النظریة واما بحسب القوة العملیة فیصیر
ستة فالذی یکون بسبب نقصان الغریزة بحسب القوتین معا فهو غیر مجبور ابد الموت
ولا یکون بسببها تعذب وهو الذی ذکره الشیخ والذی یکون بحسب القوة النظریة و
یکون راسخا فهو ایضا غیر مجبور لکن یدوم به التعذب لانه الجهل المرکب المضاد للیقین
الذی صار صورة للنفس غیر مفارقة عنه والشیخ لم یتعرض لذکر هذا القسم آخر کما فی هذا الفصل لکنه
ایضا نوع داخل تحت النقصان الذی حکم الشیخ علیه بانه غیر مجبور والثلثة الباقیة اعنی النظریة
غیر الراسخة کاعتقادات العوام والمقلدة والعملیة الراسخة وغیر الراسخة کالاخلاق والملکات
الردیة المستحکمة وغیر المستحکمة فهی التی یکون بسبب غواشی غریبة وجمیعها یزول بعد الموت اما لعدم
رسوخها واما لکونها هیئات مستفادة من الافعال والامزجة فیزول بزوالها لکنها تختلف
فی شدة الرداءة وضعفها وفی سرعة الزوال وبطوئه وتختلف التعذب بها بعد الموت
فی الکم والکیف بحسب الاختلافین   واعلم ان رذیلة النقصان انما تتأذی
بها نفس مشتاقة الی الکمال الخ   یرید ان یمیز فی هذا الفصل بین الناقصین
المتعذبین بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم یدم وبین الناقصین الذین لا یتعذبون
بنقصانهم فیقول النفس الساذجة الصرفة لا یکون لها شوق الی کمالاتها لانها لم تشعر فیها
اصلا فان الحکم بان للنفوس کمالات حقیقیة لیس باولی والتی لها شوق الیها فهی التی
عرفت بالاکتساب النظری ان لها کمالا ما ثم انها ان لم یکتسب الکمال فلا یخلو اما
اکتسبت ایضا والکمال فصارت جاحدة للکمال لها من حیث الماهیة وان کانت معترفة به من
حیث الانیة او شغلت بامر صدها عن اکتساب الکمال ولیس بمضاد له فصارت معرضة
عنه او لم تشتغل بشیء من العلوم لکنها تکاسلت فی اقتناء الکمال فصارت مهملة ایاه فهؤلاء

وذلک الشوق تابع لتنبه یفیده الاکتساب والبله
بحیث یصیر هذا الغبار وارثا ما هو للجاحدین والمعاندین
والمعرضین عنا لا یبلغ بما لم یبلغ الحق بالبلاهة اولی
الی الخلاص من الفطانة بترا
م م م

اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الحاجبين عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظرى قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء واسوءهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسماهم الشيخ بالبله والابله فى اللغة هو الذى غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام فهى تعيش ابدا فى ظل النعوم وهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بالكمالات فهم غير مشتاقين اليها والفاضل الشارح اعترض بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة ايضا عنها وح تصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون شقاوة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل فيها صور المعقولات فيها على ما هى عليه فانها انما يلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدانه ما ادركته على الوجه الذى ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذها واما التى تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال وجب الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير متعذبة لفقدان ما وجب الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها

والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم آه يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية والعلائق البدن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها يمنع النفس عن الانتعاش بالكمال التام كما يمنع البدن الثوب عن الانصباغ التام واما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا اذوى علم به فصاروا اذوى عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية

وحصلت

خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها مر

وذلك مفارقة البدن وانفكوا عن الشواغل

المسلك الى الوصول السعادة العليا ...

وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرناها من قبل بهذا الوصول وليس هذا
الالتذاذ مفقودا من كل وجه الخ هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل
الموت وتشبيه عليه بالقياس العقلي وانما يحققه من هو ميسر له والفاظه غنية عن
الشرح والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم تغلظها مباشرة الامور الارضية
الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات الخ يريد
بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقايد
المخالفة للحق ولم تغلظها اي لم تغلظها والغلظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة
الصلبة يقال جاست يده بالعمرة اي صلبت غشيها اي غطاها وجد مبرح اي شديد
يقال ضربه ضربا مبرحا اي شديدا وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه
المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله
ومن كان باعثه اياه اي من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع
الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه
واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة يليق بهم ولعلهم لا يستغنون الخ
لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد
اراد ان يبين حال النفوس التي ليس لها الكمال ولا ما يضاده وهي نفوس البله في
هذا الفصل اعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور التي ترتسم
فيها فالتي ليس عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدلايل الدالة على بقاء النفوس
الناطقة يقتضي نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متاذية
لخلوها عن اسباب التاذي والخلاص فوق الشقاء فاذن هي في سعة من رحمة الله و
يوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عم اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان
يكون معطلة عن الادراك وكانت ما لا يدرك الا بالالات جسمانية فذهب بعضهم الى انها

يتعلق باجسام اخر ولا يخلوا اما ان لا يصير مبادي صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ و
مال اليه او يصير فيكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي يبطله الشيخ
اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض
اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء
اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى
من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يتعلقهم شوقهم الى البدن
ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأة
وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا يتعلق بها الا ما يكون
نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان يصير هذه الانفس انفسا لتلك
الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل قد يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم يتخيل
الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير
شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما يتخيلها والا فشاهدت العقاب كذلك قال و
يجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا بالمزاج الجوهر
المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في
الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان
يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين ولي في اكثر
هذه المواضع نظر   واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل
وهذا هو المذهب الثاني فقد اورد على ابطاله حجتين احديهما ان [illegible]
ان تهيؤ الابدان يوجب فاضة وجود النفوس من العلل المفارقة فثبت ان
كل مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسختها سنحتها
ابدان وكان للبدن المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان

والا فرض لكل مزاج نفسا لعضو البدن فكان لبدن نفسان النفس المستنسخة والحادثة [illegible]
لحيوان واحد نفسان ثم ليس [illegible] يتصل كل منهما بالبدن والا
يكون عدد الكائنات [illegible]
ولا ان يكون عدده [illegible]
او [illegible]
مواضع اخر لنا م م

ح لحيوان واحد نفسان وهذا مح لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان
يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها
ولا هي بذاتها ولا يتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون
نفسا له هف والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة اما ان يتصل بالبدن الثاني حال
فساد البدن الاول او يتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصلت به في تلك
الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله
فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك
الحالة او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون
عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون
عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فساد بدن
بكون بدن اخر ووجب ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها
وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على
بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال
الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان يتدافع ويتمانع
فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هف
والثاني يقتضي اتصال البعض مع بقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث
لا يخلو اما ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه
غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل
بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الاخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما
اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث
النفس لبعض الابدان المستعدة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة

ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى
او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن
مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز
كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في ساير الازمنة ولا يحتاج الى القول با
لتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد
او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج وبعود المحالات
المذكورة وعلى الثاني ان يتخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة با
لنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم
ابطل هذا القسم البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة
المذكورة بقوله وستعين بما تجده في مواضع اخر لنا اجل مبتهج بشيء هو الاول
بذاته لانه اشد اه لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما
مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معنا ما ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب
الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس مراتب اوليها مرتبة الواجب الاول
تعالى وانما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب
الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان
كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة ا
المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان
كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط
يسمى عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد
والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون
الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما

فاذن

فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة
ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما اشتبه احدهما بالآخر
اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور
ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت
العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق والمدرك
لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان
كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء و
المحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان
يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع
كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل
الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل
يوجب حبه استدلالا بالشيء على نفسه وان كان غيره كان ادراك
الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكماله فيجوز المختلفات لا يجب
اشتراكهما في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للمحبة
وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك
فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكامل الكمال
انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين
للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك   ويليه المبتهجون به و
بذواتهم من حيث هم المبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس بعشق اه
هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول ع اما لم يثبت الشوق اليها
لبرائتها عن القوة   وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين منهم

الى الاول حق ولا الى النازلين
فصل والثانية القدسيين شوق تام

من حيث هم عشاق قد تمّ الواجب   وهذه هي المرتبة الثالثة وهي

مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في

الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى

وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا و

الاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا

لانه مقصود وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول و

شبّه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكّة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه

بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة جسمانيان

وههنا عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان

في الوجود والحس لا تميّز بينهما لتعاقبهما فتخيلهما معا وههنا متحدان

والباقي ظاهر   ويتلو هذه النفوس النفوس البشرية المترددة بين جهتي

الربوبية والسفالية على درجاتهم ثم يتلوها النفوس المنغوسة في عالم الطبيعة

المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة   وتانك المرتبتان

هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق

في المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيها في المعاد على ما مرّ والفاظه ظاهر

فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شئ من الاشياء

الجسمانية كمالا تخصه وعشقا اراديا الخ   لما فرغ عن بيان مقاصده

وقد تقرر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العقلية والشوق لبعضها

اراد ان ينبه على ثبوتها لباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك

اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات

الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحو ما

بالارادة

بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات موثرة عندها
فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقت الحافظة وللشيخ
رسالة لطيفة في العشق بيّن فيها سريانه في جميع الكائنات تمت النمط
الثامن من الاشارات بعون موجد الكائنات

م م م
م

النمط التاسع في مقامات العارفين

لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على
مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمالات من النوع الانساني
ويبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم
وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب
فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده **تنبيه** ان للعارفين
مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم
في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس لهم امور خفية
فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك
اقول الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضى الثوب اي خلعه
والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم
القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان
لكنها كان قد خلعت تلك الجلابيب تجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى
عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية عن النقصان والشرور ولهم امور
خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم
بما لا عين رات ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما
اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي آثار كمال على الكمال تظهر من افعالهم واقوالهم
ودايات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات هي امور يستنكرها
من ينكرها اي لا يسكن اليها قلبه لانه لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها
من يقف عليها ويقربها **قوله** واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه
قصة سلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب

لدرجتك

وهو مرتب على ثلثة اقسام [illegible] كلمات [illegible] في كيفية درجات العارفين [illegible] في شرح احوالهم الاول [illegible] مشتمل على الاجمال فصل [illegible] كلام الامام [illegible] العارفين

لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حلّ الرموز ان اطقت **اقول**
سَرَدَ الحديث اى اتى به على ولائه وفلان يَسرُدُ الحديث اذا كان جيّد السياق
له وسلامان شجرة واسم لموضع وهو ايضاً من اسماء الرجال والابسال التحريم
وابسلت فلاناً اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبَسل المنع والحبس وقيل البَسل
المخلّى قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي
التي يذكر فيها صفات تخص مجموعها بشئ اختصاصاً بعيداً عن الفهم فيمكن الاهتداء
منها اليه ولا من القصص المشهورة بل هما لفظان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال
ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذاً تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف
بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلم وبابسال
الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج
آدم من الجنة عند تناول البُرّ انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها
الى الشهوات اقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون
سياقها مشتملة على ذكر طالب لمطلوب لا يناله الاشياء فشيئاً ويظفر بذلك
النيل على الكمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على
مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله وتشبه
ان تكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد يجريان في امثالهم
حكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل في خراسان يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم
بالنوادر قصة ذكر فيها ان رجلان وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر
مشهور بالشر من قبيلة جرهم ففدى سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر وقتل
الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى بلغ ذلك وسار منها في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان و
ابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور

وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع هذين اللفظين
في نوادر حكايات العرب وان ذلك كان لقبين لسلامان وابسال وانما صيّرهما
الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه هو بل فكر انك ان سمعت تلك القصة
ما فهم من لفظي سلامان وابسال المذكورتين فيها انفك عن درجتك في العرفان
ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة بحيث تكون مطابقة لاحوال العارفين فان الامر
بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب بما هو موقوف على استماع تلك القصة بل يجب ان
يكون مما يستقل العقل في الوقوف عليه والاهتداء اليه ثم اني اقول قد وقع
الي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احديهما وهي التي وقعت
اولا الي ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم والمصر وكان يصاحبه
حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة
فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امرأة ابن له وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها
ابسال وربته وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته الى نفسها والى الالتذاذ
بمعاشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهرب معها الى ما وراء بحر المغرب
وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق
لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة
المرأة فجعلهما بحيث يشتاق كل منهما الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا
بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك
الذي رشح له مع عشق ابسال الفاجرة والتعلق بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما
يد صاحبه والقيا نفسيهما في البحر فخلصته روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف
على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه
الحكيم وقال له اطعني اوصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء

رشح له ان يعطيه

وصالها

وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا
وبقيت معه ابدا فتنفر عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير
الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحد الملك في احد النسخ ووضعت
هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها بتعليم افلاطون
وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهذه
قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على وجه لا يتعلق بالطبع وهي
غير مطابقة لذلك لانها تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي
يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من غير تعلق بالجسمانيات
وابسال هي القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتم الفها وعشق سلامان
لابسال ميلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى الفجور تعلق غير النفس المعينة
بابدانها بعد مفارقة النفس ذهابهما الى ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الامور الفانية
البعيدة عن الحق واحمال الهاديه مرور زمان عليهما كذلك وتغذيهما بالشوق مع
الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن
الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال
بالباطل القاء نفسيهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلانحلال القوى في
المزاج واما النفس فلضياعهما اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعه
على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك
وصولها الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة
الجسمانيتان فهذا تاويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ اما ابسال فغير
مطابق لانه اراد به درجة العارف في العرفان وههنا مثل لما يعوقه عن العرفان
والكمال فهذا الوجه ليست لهذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور

فهم واصعبها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية وهي التي وقعت
الي بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ
اليها فان ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان
وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان
ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متادبا عالما
عفيفا شجاعا وقد عشقته امراة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم
منه اولادك فاشار اليه سلامان بذلك فابى ابسال عن مخالطة النساء فقال له
سلامان ان امراتي لك بمنزلة ام فدخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين في
خلوة عشقها له فانقبض ابسال عن ذلك وعرفت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان
زوج اخاك باختي فملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون
لك خاصة بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها
نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستانس بك ثم ليلة الزفاف باتت امراة سلامان
في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت بضم صدره الى صدرها
فارتاب ابسال وقال في نفسه ان الابكار المخفرات لا تفعلن مثل ذلك وقد تغيم
السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج
عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد فاني
قادر على ذلك فاخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا شرقا وغربا
من غير منة عليه وكان اول ذي القرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى
وطنه وحسب انها نسيته عادت الى المعاشقة وقصدت معانقته فابى وازعجها
وظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسال اليه في جيوشه وفرقت المراة في رؤساء الجيش
اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا فظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه رمق وحسبوه ميتا

دوني م

ان م

المخفرة بتحتيتين شده حياء و بابه طرب ١٢ق

الرمق بقية الروح ١٢ق

فظفر به

فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى
ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط به واذلوه وهو حزين من فقد
اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم و
سوى الملك لاخيه ثم واطأت المراة طابخه وطاعمه واطعماه السم وكان
صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موت اخيه واعتزل عن ملكه وفوض الى
بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المراة والطابخ والطاعم
ثلثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة وتاويله ان سلامان مثل
للنفس الناطقة وابسال العقل النظري المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا وهو
درجتها في العرفان ان كانت تترقى الى الكمال وامراة سلامان القوة البدنية
الامارة للشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال
ميلها الى تسخير العقل كما سخرت ساير القوى ليكون مؤتمرا لها في تحصيل مآربها الفانية
واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي انكحتها به القوة العملية المسماة بالعقل
العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل
النفس الامارة مطالبها الخفية وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من
الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة
من جذبات الحق وازعاجه للمراة اعراض العقل عن الهوى وفتحه البلاد لاخيه
اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها
بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مسائل مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل والمدن
ولذلك سماه باول ذي قرنين فانه لقب لمن كان يملك الخافقين ورفض الجيش له
انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملاء الاعلى وذبول
تلك القوى لعدم التفاته اليها وتغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال عليه مما فوقه من

ابكال رجع ق

بدده فرقه ق

العدة بالضم ما اعددته لحوادث الدهر من المال والسلاح قال الاصمعي ومنه قوله تعالى جمع مالا وعدده ق

المواطاة الموافقة ق

المفارقات لهذا العالم واختلال سلامان لفقده اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها شغلا بما فوقها ورجوعه اليه التفات العقل الى انتظام مصالحها في تدبير البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل في ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الامر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالة القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امراة سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب

المسئلة الثانية في بيان ماهية الزاهد والعابد والعارف فصل في واحد

المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض طالب الشيء يبتدي باعراض عما يعتقد انه يبعده عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقربه اليه وينتهي عند وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما عما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلثة ولذلك ابتدا الشيخ بتعريفها ثم

الى

198

ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل
الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلاثة
والثلاثية واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض
الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف
تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة
ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة ياخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما
لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق
فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع
ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له
فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس ل لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال
الثلاثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف في الزهد والعبادة ليتمايز
الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد
غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير يعمل عملا
لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده في الحالة
التي يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما
قصده وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر عن كل شيء غير الحق
استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي ارادته وعزماته الشهوية
والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسماني
والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم وليصير تلك
القوى متعودة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل
الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه الى

المسئلة الثالثة في غرض العارف وغيره من الزهد والعبادة وفيه فصل واحد

على دا

ذلك الجانب لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه
الا بمشاركة آخر من بني نوعه وبمعاوضة ومعارضة يجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما
لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثيرا وكان مما يتعسر ان امكن
وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق
الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء
جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ
للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكر
بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع
العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي
خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ
جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة
انما يصدران من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير
الى اثبات الاجر والثواب المذكورين من اثبات النبوة والشريعة وما يتعلق
بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان
نقول ان الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس و
مسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان
يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكنه ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او تعسر ان
يصح امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد
منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر
ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ منه من عمله فاذن
الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من

قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة
ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل
لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه
الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة و
عدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول
الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لهما قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من
شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة
في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك
القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا
في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق
الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل
على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية او فعلية والخواص
للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة
والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع وهو نبي ذو معجزة
قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل
النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه
بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب
اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون
ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير
على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان
يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية

قل ما يكون بقيته فلا يكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار
المقرون بالتكرار والمشتمل عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات
متتالية كالصلوات وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق
بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف
بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله
والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى تستمر بذلك
الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر
في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المط
وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف للمصدقين الشرع الى هذا النفع العظيم الدنيوي
الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعده واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل
والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه
ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو الابتهاج
الحقيقي المضاف اليها تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اي تغلبك
وتدهشك ثم اقم الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدسي واعترض
الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب
وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما
وهو تعالى مبداء لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح
ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح والجواب
قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم
امر نفساني يحصل للانبياء والاضداد هم من السحرة كما يجيئ في النمط العاشر
فما يميز الشيء عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلا فاذن لا

انه وجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو
ليس بمذهبكم ولم عنيتم به ح

النبي ر

دلالة

دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق
صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون
به وايضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم
هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها وبعد ذلكم ان نسيان العاصي المعصية
يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال
الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في
اثبات الغائية لتلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعليل بعض الاسنان
مثلا بصلاحية المضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح
التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير
الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين
على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات
قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فان اقتران
الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا
الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي اثار لنفوس الانبياء
دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول
ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذيبها ونسيان الفعل لا
يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره
الشيخ من امور الشريعة والنبوة مبني على انه لا يمكن ان يعيش الانسان الا باجتماع امور لا
يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان
يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع
منوطا بتغلب او ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات

[illegible]

[illegible]

اشارة — المسئلة الخامسة من الاولى العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره

فصل ١٥

الضرورية | العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه

ولتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان

كانتا فيكون آه | لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة و

اثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف

فما يقصده فقوله العارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احديهما انقطاعه وهي

محبته لادراك الكمال والثانية لنفسه في بدنه جميعاً وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن

الاول بالارادة وعن الثانية بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده متعلقان

بالحق الاول لاجل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات في ذلك الغير بل ان يتعلقا

بغير الحق يتعلقا لاجل الحق ايضاً فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان

لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئاً على عرفانه اي لا يؤثر شيئاً غير الحق على

عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على

ما صرح به فيما سيجيء وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس

بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن

الحق مؤثر على العرفان وانما خص العارف بانه لا يؤثر شيئاً غير الحق على العرفان

لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد

العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئاً عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته

بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضاً بالحق فقط

فان قيل هذا ايضاً مما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه لتجرها الى

جناب الحق فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته فلم مراده ليس ان العارف

لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقاً بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما

يقصد الحق بالذات ~~كما يقصد الحق بالذات~~ ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل

الحق

الحق لكان فهذا الحكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي
هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجب
اسناد العبادة الى الحق الاول على احد الوجهين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس
الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة
بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في
هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل
انفسهم وهي طبقات ثلث مرتبة اشار الشيخ الى الاولى بقوله ويتعبده له فقط والى
الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول
في هذا التفسير تجوز اذ ان يكون للعارف مقصد بالذات غير الحق وبابه التفصيل
على علاته ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف في العبادة خاليا عن الاغراض غير الحق بقوله
لا لرغبة او رهبة يعني لا لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك
غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب منه الداعي
على العبادة فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي
الى العبادة والحق هو المطلوب بالعبادة ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى
الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات
لا الحق تعالى الشيخ هذا الفصل قال الانسان اشرف الاجناس من اجل الانسان كيف
قيل ان مراده الذات [illegible] الى الارادة صفة التعلق الى الكمالات الانسانية
الى الصفات الالهية ذلك الى التعلق بالكمالات الاول المتعبد والشيخ
... الى الكمال الا الانسان كان يريد شيئا لا بد ان يكون معه الى والداعي
ويكون هو المقصود بالقصد الاول متدرك الفصل التي يعلم ان كل ما يريد شيئا
كان فيه الداعي اولا لكم من ذاته هو الذي يستحق ان يعبد ايجاب معه الداعي معه

على المطلوب الاول لانها مبنيان على ان الارادة لا يتعلق الا بالممكن والا
بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لا بشيء غيره
ايضا واقول في بيانه الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضي امكان المراد وكمال
المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستكملا للمريد بارادته وههنا ليس
المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضان   المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه
فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها
غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى
المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات تحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على
طيبات اللعب   المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها
ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكته السن واحنكته اى احكمته
التجارب فهو محنك ومحنك وازورّ عنه اى عدل عنه وعاف الطعام او الشراب
اى كرهه فلم يتناوله وعكف على الشيء اى اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشيء اى ملكه اياه
وبعثر عنه اى كشفه وطمح بصره الى الشيء اى ارتفع والقبقب البطن والذبذب
الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي صلعم من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي
من جميع الشرور واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادي وفي الكد
الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل
الحق واسطة في تحصيل شيء او غيره وهو من يزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب
او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف
كثيرة يتنبه لها المتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان
لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب
شيئا فانه يعلق يده بما يلقيه سواء كان ما اعلق به يده مطلوبه او لم يكن ومنها التشبيه

على

على ان زهد غير العارف نوع تجارة فهو مع كونه في صورة الزهاد واوصل الخلق بالطبع
على اللذات الحسية فان التارك شيا ليستاجل اضعافه اقرب الى الطبع منه الى
القناعة ومنها انه بين همته الى الدناءة والضيق فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه
ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات العقلية ومنها انه التعبير البالغ في تخصيص لذة
البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في اخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم ينال
ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسبما وعده الانبياء عم وقد اشار الى
كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي
موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم
اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة الخ اعتراه اي غشيه و
اعتلاق العروة الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين
وغيرهم ان يذكر احوالهم المرتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التي هي
الوصول اليه تعالى وشرح ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا متوالية اولها
هذا الفصل وهو مشتمل على مبادي حركاتهم وذكر فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المرتبة بحسب
حركاتهم وهي المبدا القريب من الحركة ومبداها تصور الكمال الذاتي المنوط بالمبدا الاول
الفائضة اثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا
جازما مع سكون نفس سواء كان يقينا مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا
من قبول قول الائمة الهادين الى الله عليهم السلام فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه
في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مرتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة
تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى
التي لا انزوال بها لا تتغير فهي مبدا حركة السر الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال
بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربع

وجب بالعرب الى المستبصر بالنعمى الابتهال الى الحق الى العقد
الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتخيل الى
القدس ليبال من روح الاتصال فانه من ... ذاته
فهو مرحوم

مبادي مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة
الجازمة ثم القوى المؤثرة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها
ليست بحيوانية فلها من المبادي المذكورة الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار او العقد
المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اكتفى
ههنا بالارادة لانها لا تتميز الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف
لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترطه ههنا وسقط الرابعة لان هذه الحركة
ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق
والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه ثم انه يحتاج
الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار
والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى مستن الايثار طريقته و
المشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي رقيق لين رخم صوته اي لينه والشمائل بالكسر الخلق
وجمعه شمائل والمعشوق من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض
الرياضة واما اذكر قبل الخوض في التفسير مهية الرياضة فنقول رياضة البهائم منعها
عن اقدامها على حركاتها لا يرتضيها الرائض واجبارها على ما يرتضيه لتمرن على طاعته
والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم
يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة يدعوها شهوتها تارة
وغضبها تارة اللذان يثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما يتذكرانه تارة وبسبب ما يتادى
اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلائمها فيتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك
الدواعي ويستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فيكون هي امارة تصدر عنها افعال
مختلفة المبادي والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها
التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها

علىها

اشارة

التخيل والتوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات
المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد
الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكر
ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحنت به من الكلام موقع
القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة
بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث
فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي
تأمر فيه شمائل المعشوق دون سلطان الشهوة

دوكات ا

على ما يقتضيه العقل العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته منقادة في خدمته تأتمر بامره وتنتهي
بنهيه كانت العاقلة مطمئنة لا تصدر عنها افعال مختلفة المبادي وما دامت القوى باسرها
مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى
تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها ويكون لوامة
وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها
بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة
مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات
العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية
وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه
شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه
نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها واعلم ان كل رياضة هي داخلة بالحقيقة
في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم تتبدل من احد
اصنافها وينتهي عند احدها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول
الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف
على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع و
الموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض
احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني
تطويع النفس الامارة للمطمئنة لتنجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب
القدسي وتتبعهما ساير القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي
الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال
فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيؤه

لان يحصل فيه الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المبهجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه شيا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر اعني المنسوبة الى العارفين وفايدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بالكلية متابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق صار الانسان بالكلية مقبلا على الحق والاقتصار على العبادة سبب للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها رياضة ما لهمم العارف العابد وقوى نفسه لتجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق القدسي كما مر والثاني الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها الاعجابها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فيتبعها تلك القوى وح يكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي يميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي ان تفعل فتغلب على القوى التي عداياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المعد للتصديق بما ينبغي ان تفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لاسيما اذا اقترنت بامور اربعة احدها ما يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة تؤكد صدقه ووعظ لا ينفع لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية تعود الى القول منها واحد يعود

الاقناع لا

الى اللفظ

204

الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اى يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال تمام المقصود
القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى
هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيأة
تعدها نحو المسامحة فى القبول وشدته يفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول و
ولذلك سحر ا
للنغمات تأثيرات مختلفة فى النفس يناسب كل صنف منها صنفا من الهيآت النفسانية
والاطباء والخطباء يستعملونها فى معالجات الامراض النفسانية وفى ايقاع الاقناعات
المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد
اى يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد فى السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ
يسمى فى صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستد
راجات
واما الثالث فقد ذكر ما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون
معتدلا فى الكمية والكيفية وفى اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ
المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلى فان كثرة الاشتغال بمثل هذا
الفكر
يفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثانى العشق العفيف واعلم
العفيف ا
ان العشق الانسانى ينقسم الى حقيقى مر ذكره والى مجازى والثانى ينقسم الى نفسانى و
الى حيوانى والنفسانى هو الذى يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق فى
الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيوانى
هو الذى يكون مبداه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق
بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار
بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين لا الى الثانى فانه مما يقتضيه استيلاء النفس
الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون فى الاكثر مقارنا
للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد

ورقة منقطع عن الشواغل الدنيا وبه معرفة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما
واحداً ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى اسهل على صاحبه من غيره فانه
لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم
ومات مات شهيدا   ثم انه اذا بلغت به الارادة الخ   عن الشى
اعرض وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضا واومض اى لمع لمعانا
خفيفا غير معترض فى نواحى الغيم والشيخ اشار فى هذا الفصل الى درجات الوجدان
والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شى من الاستعدادات المكتسبة بالارادة و الرياضة
ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا فيه فى تسميته بالوقت قول النبى صلى الله عليه وسلم لى مع الله وقت
لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت الاتيان
لان الاول من علامات استبطاء الوجدان والاخر اسف على فواته
ثم انه ليتوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض الخ   او على اى يتاركه امعن
فيه وتوغل فى الارض اى صار فيها فابعد ويوجد فى بعض النسخ بالوجهين اعنى ليتوغل ويوغل
ولمحه اى ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اى رجع وانثنى عنه وعاج به اى اقام به والمعنى
ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل فى غير حالة الارتياض الذى ركن اليه
كان معدا لحصوله من قبل   ولعله الى هذا الحد تستعلى عليه غواشيه الخ
على واستعلى بمعنى والسكينة الوقار واستوفز فى قعدته اى قعد منتصبا غير مطمئن
واستفزه الخوف ونحوه اى استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيها
ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاجأ الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس
غافلة عن هجومه غير متهيئة له فتنهزم عنه وفيه اما لو توالى واستمر الف الانسان به
زال عنه الاستفزاز لان النفس قد تاهبت لتلقيه اذ هى متوقعة لعوده والعارف
منكر من نفسه الاستفزاز الذى كان لاستنكافه عن التزام بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما به

ليتوغل

اشاره
ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع
نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد
عنه وهى المسماة عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان
وجد اليه ووجد عليه ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشى اذا
امعن فى الارتياض   اول ثم   ثم ثم ثم

اشاره
ثم انه ليتوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض
فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس
يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد
يرى الحق فى كل شى   ثم ثم

اشاره
ولعله الى هذا الحد تستعلى عليه غواشيه
ويزول هو عن سكينته ويتنبه جليسه لاستيفازه
عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم تستفزه
غاشية وهدى للتلبيس فيه   ثم ثم
فقد تاهب

يلى

عليه و يستعمل التلبيس منح   ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته آه

وفي بعض النسخ بدل قوله ينقلب وقته يسكنه ينقلب له وقده يسكنه يق وفد فلان

على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر و المختطف

الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اي واضحا وفي بعض النسخ

ثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق الاول وصحابة اي قبلهما والمعنى

ظ   استأنس ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به آه   تغلغل الماء في الشجر

اي تخللها وطعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج

عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك

عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب

عنه ظاعن الى غيره   ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة آه

وفي بعض النسخ انما يتسنى له اي يتفتح ويتسهل عليه يق تسناه اي فتحه وسهله

ثم انه ليتقدم بهذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشية بل كلما لاحظ شيئا

يق عرج عروجا اذا ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام ~~وعرج عليه تعريجا اي اقام~~

عرج اليه وانعرج اي مال وانعطف في التعريج ههنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى

الميل والانعطاف وحفت اكتنفه حوله اي اطاف به والاستدارة حوله والمعنى

ظ   فاذا عبر الرياضة الى النيل آه   يق ذر اللبن وغيره اي انصب

وفاض والمعنى ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى المطلوب

الذي هو اتصاله بالحق وانما صار سره اي قلبه عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة

محاذيا بها شطر الحق بالارادة فيمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية

وابتهج بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى

ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين   ثم ليغيب عن

انهم

سكينة فيتيسر المختطف ما كان بالوصف سابقا ثبتا

ويحصل له شئ ما ذكر ومستقره بحيث يصير ذلك مخزونا

مستيقن معها بحضرتها واتصل عنها الغيب م

حيران اشتعل م

فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فقال وهو

غائب عنه حاضر وهو ظاعن عن نفسه م

غائب حاضر ان يكون م

اي احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له هذه الملاحظة بلا اختيار

لا لاحظ غيره لاحظ الحق وان لم يمكن بلا ملاحظة الحق

فيصح له ان يعرج عن عالم الزور الى عالم الحق

مستقرا به وتحف حوله الغافلون م

صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق

ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه

لما فيها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق

ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا م

نفسه فيلحظ جناب القدس فقط   هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة
الوصول التام وقبلها درجات السلوك فيه وهي يشتهر عند المحو والفناء في التوحيد
على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة
عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها و
لذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ
من حيث هو لاحظ الخ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة
دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي
مشعوفة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس
وان كان بسبب الحق فهذه اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة
متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما ههنا فهو
متوجه بالكلية الى الحق واما لحظ النفس من حيث تلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك
عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز وبالعرض وبالذلك حكم
ههنا بالوصول الحقيقي فهذا الخفي مما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد
هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط
ومنتهى واذا كانت المفارقة في المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا
دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء ووسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ
اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى
التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكن بحيث يحصل في غير حال الارتياض
واستقرار بحيث يزول معه الاستفزاز مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة
التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة
وتمكن ذلك حتى يلتبس شره الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى

شاء

فيلحظ وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول

وتمكنه

ثانٍ ومشتملة على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم
المشيه واستقراره مع عدم الرياضه وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب
المنتهى   الالتفات الى ما تنزه عنه شغل آه   لما فرغ عن ذكر درجات
السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي
قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه ما عما يشغل عن الحق وذكر انه ايضا
شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن هو مؤدٍ الى ما
يتحرز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة للتقوى
المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال
والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بتطيعها عجز فاذن العبادة
ايضا مؤدية الى ما ينبغي ان يتحرز عنه ثم عقب بآخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فنبه
التنبيه على نقصانها بتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل للذات
المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي
ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد ابتغى بذلك الهداية من التحير فقال والتبجح
بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف في
هذه الدرجة من السلوك ايضا مؤدٍ الى ما يتحرز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من
جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق
خلاص وهناك ظهر ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم   الوفاق
مبدي من تفريق آه   قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واجمل
في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين التخلية
والتحلية كما ان مداواة المريض يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني
ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية فهي

التي قد ذكرناها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك و
رفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على الآخر
ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شيء لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه
كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع شيء عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم
مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق
ثم بنفض آثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتخلي
عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك ليتوفر الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية
فهذه درجات التزكية واما التحلية فهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي
يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه و
اتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا
في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان
يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من
لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه
الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة
وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق
ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى
الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي
بعينها ارادته وكذلك سائرها اذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات
ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله
واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله الى الواحد ثم وقوف وهناك لا شيء واصف
ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف .

فراز آ

من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل
العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لامحة عن المعروف ممن كان غرضه
من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال
المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق واما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة
عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو عند وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقط
وهو الذي يخوض لجة الوصول المعظمة وهنالك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية
التي هي النعوت الالهية وهي ليست اقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من
الامور الخلقية التي تعود الى اوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير
متناهية والخلقيات محاطة بها متناهية والى هذا اشير في قوله عز من قائل قل لو
كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي الآية فالارتقاء
في تلك الدرجات سلوك الى الله وفي هذه سلوك في الله وينتهي السلوك بالفناء
في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة
للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما
اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ
فضلا عن ان يعبر عنها بعبارات وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات
لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين
اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في
الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى
الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال لما سيتبين في النمط العاشر وهو
ان العارف اذا اشتغلت قواه بمشاهدة العالم القدس فقد تتراءى في خياله
امور تحاكي ما شاهده ومحاكاة بعيدة جدا العارف هش بش بسام

بل يجد الموضوع فقط فقد خاض لجة الوصول
هنالك درجات ليست اقل من درجات ما قبله
آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث
ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها
غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى
ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة
ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر

لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان   يجل الصغير من تواضعه كما آه

اخلاقهم واحوالهم قوله هش بش اي طلق الوجه طيب بسام اي كثير التبسم

والتقبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اي اشباه وهي قريبة

الاشتقاق من لفظ سواء ووزنه فعاللة او ما يشبهها وليست على قياس من معنى الفصل

قوله هذان الوصفان اعني الهشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر اثران لخلق

واحد يسمى بالرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا اسف

على فوات شيء واليه اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يتبين تأويل

قوله خازن الجنة ملك اسمه رضوان   العارف له احوال آه

الهمس الصوت الخفي وخفيف الفرس دوي حركته وكذلك خفيف جناح الطاير وخلجه

جذبه وانتزعه وخلجه ايضا شغله وازعجه فانزعج اقلعه من مكانه فانقلع وباح له اي قدر

وفي رواية باح اي ظهر قوله باح بسره اي اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل

فيها الاحساس بما عسى يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف ما يحس فضلا

عما فوقه وتلك الاحوال تكون في اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر في تلك

الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او قدر له حجاب ما من جهة نفسه لما يرد عليها

ما يزيل استعداده للوصول او من جهة حركة سره لما ان يتأمل في فكره فيعرض له الالتفات

الى شيء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب هذا المانع وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا

فيغلب عليه بسبب ذلك السآمة من كل ما يرد غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه

فلا يحتمل شيئا مما وصفناه واما عند الوصول او الانصراف فلا يكون كذلك لانه عند

الوصول لا يخلو من احد الامرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا تقدر مع الاشتغال

بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها او لشدة الاشتغال وح يكون مشغولا

بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني ان يكون القوة

بحيث

لا يستبطن الكبير ويسيطر اي خامل بل يستبطن البليد

بحسب شرع ووصال بالحق ويحل ... فانه

وعنيف لا ينتبه الدنيء عنده سواء

يرى حسن ... قد شغلوا بالباطل

امال الرحمة ...

لا يحتمل فيها الهمس اي الضعيف فضلا عن ما

الشواغل الخارجية وهي في اوقات انزعاجه

بسره الى الحق اذا باح حجاب من نفسه او من

حركة سره قبل الوصول واما عند الوصول

فاما شغل له بالحق عن كل شيء واما ...

لما يحن ضعف القوة وكذلك عند الانصراف

في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله بصحبته

بحیث تنفی بالامرین معا فلا یمیل الی الامور الخارجیة لانها لا یکون شاغلة ایاه عن
الحق واما عند الانصراف فلانه یکون ح اهش الخلق بهجة احق فیلقی با حد
علیه مع انبساط وبشاشة   العارف لا یعنیه التجسس والتحسس ولا یستهویه
اه   لا یعنیه ای لا یهمه وفی الحدیث من طلب ما لا یعنیه فاته ما یعنیه والتجسس
التفحص وتحسست من الشیء ای تخبرت خبره واستهواه الشیطان وغیره ای
استهامه وعیره ای نسبه الی العار وجسم ای عظم وغار الرجل علی اهله یغار
غیرة ومعناه ان العارف لا یهتم بتجسس احوال الناس وذلک لکونه مقبلا
علی شانه فارغا من غیره غیر متتبع لعورة احد من الناس ولا یتجسس الا فارغ او خائف
او عائب ولا یستهویه الغضب عند مشاهدة منکر بل تعتریه الرحمة وذلک لوقوفه
علی سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معیر امر الوالد لولده
وذلک لشفقته علی جمیع خلق الله واذا عظم المعروف من ما یسره غیرة علیه من غیر
اهله والفاضل الشارح قال فی تفسیره واذا عظم المعروف لغیر اهله من حاله اعراض
الغیرة منه لا لاحد وهو غیر مطابق للمتن   العارف شجاع اه
الکرم اما ان یکون ببذل نفع لا یحب له او بکف ضرر لا یحب کفه والاول
یکون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما یجری مجراه وهو الجود وهما یتأتیان
والثانی یکون اما مع القدرة علی الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة
وهو نسیان الاحقاد وهما عدمیان والعارف موصوف بالجمیع کما ذکره
الشیخ وذکر علله   العارفون قد یختلفون اه   یقال قشف الرجل
اذا لوحته الشمس او الفقر فتغیر واصابه قشف والمتقشف الذی یتبلغ بالقوت
وبالمرقع والترفه النعمة ای الطغنة وهو تفعل من التفل ای غیر متطیب واصغی الیه
ای مال وعقیلة کل شیء اکرمه وعقیلة البحر دره والجذاج النقصان او السقطا ردی

المتاع وارتياد أن طلب مع اختلاف في تجنّي وذهاب في البهاء الحسن أو المزية
الفضلة وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر أي قرباً ومنزلة وعكف
عليه أي أقبل عليه مواظباً والمعنى ظ وفي قوله لأنه مزية خطوة من العناية الأولى وأن
إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب بميل العارف إلى
البهاء أحدهما فضل العناية والثاني مناسبته للأمر القدسي   والعارف ربما
ذهل آه   أخرج أي كسب في المراد أن العارف ربما ذهل في حال اتصاله بالعالم
القدسي عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه إخلال بالتكاليف
الشرعية فهو لا يصير بذلك مأثماً لأنه في حكم من لا تكليف له لأن التكليف لا يتعلق إلا
بمن يعقل التكليف في وقت يعقله ذلك أي بمن يأثم بترك التكليف إن لم يكن يعقل
التكليف كالنائمين أو الغافلين أو الصبيان الذين في حكم المكلفين
جل جناب الحق عن أن يكون آه   الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه أي تقبض
المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين إلى الحق والإشارة إلى أن سبب الكفار
الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فإن الناس أعداء ما جهلوا وإلى
أن هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل إنما يحتاج مع ذلك إلى
جوهر مناسب له بحسب الفطرة   في أسرار الآيات   يريد أن
يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير
والتمكن من الأفعال الشاقة والإخبار عن الغيب وغير ذلك عن الأولياء بل الوجه في
ظهور الغرائب مطلقاً في هذا العالم على سبيل الإجمال   إذا بلغك أن
عارفاً أمسك عن القوت المرزوء له مدة   يقال رزأت ماله أي ما
نقصت وارتزأ الشيء انتقص ومنه الرزيئة وإنما وصف قوت العارف بكونه
منقوصاً لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة رغبته في المشتهيات الحسية والإيجاع حسن

العفو

نما العارف إليه فيغفل عن بسائط الأشياء وعن الملتفت ... الأعلى

تكليف الله والتكليف لمن يعقل التكليف حال يعقل

ولا أخرج مخاطبته ان لم يعقل التكليف ١٢ م

تبعه لكل وارد واطلاع على الآلاء الحداد العبد واحد

فإن ما اشتمل عليه هذا الفن ... لتحصيل ... ما

فاشمأز عنه فليتهم نفس لطالها الأنباء ... ولا يحصل ...

خلق له ١٢ م

النمط العاشر

عن بعضا رده فإنهم بالصدق وإن عن ذلك أبين

الطبقة المسعودة ١٢ م

العفو ومنه قولهم اذا ملكت فاسجح وربّ اذا اسئلت فاسجح اى سهل الفاظ
وارفق   تذكّر ان القوى الطبيعه   الامساك عن القوت قد يعرض
بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف والاعتبار وذلك
يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود
ولذلك نبّه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين فى فصلين ازالة للاستبعاد
واشار الى وجود سببه فى الموضع المطلوب فى فصل ثالث بعدهما فان قيل بين
الامساك عن القوت الذى يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى
الطبيعيه ههنا واجدة لما تتعذّى بها اعنى المواد الرديه وفى ساير المواضع غير واجدة
لذلك فلا دل امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك فى ساير الصور
قلنا الغرض من ايراد هذه الصوره ليس لاثبات انتقاض الحكم بامتناع الامساك
عن القوت فى مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك
ليس بقادح فيه   أليس قد بان لك آه   نبّه فى هذا الفصل على الامساك
عن القوت الكاين عن العوارض النفسانيه واشار بقوله أليس قد بان لك الى ما
ذكره فى النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيات
تعرض لصاحبه اولا   اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت
خلف النفس فى مهماتها التى تزعج اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الانجذاب الى الجهة العلوية
فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال آه   السبب فى
كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم
القدسى المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التى منها الهضم
والشهوه والتغذيه وما يتعلق بها واما فائدة تمكين الامساك الوجدانى والامساك
المرضى ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفى لان الخوف والوجدان نفسانيان فا

[illegible]

فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الاحوال الغريبة
سببا له اما المرض فمخالف لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تنصرف
العاذية فيها والشيخ بين ان الوجدان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان
المرض في بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع
الى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء
المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما تكون لتبدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل
اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول
المرض المضاد لها بالبدن وانما تحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي
لا توجد الا مع تعادل الاركان وتعذر الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى
اقصر كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والوجدان يختص بامر يقتضي ضد عدم الاحتياج
الى الغذاء وهو السكون البدني الذي تقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند
مشايعتها للنفس فالوجدان باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند
ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء
تلك المدة   اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج
عن وسع مثله آه   هذه خاصية اخرى للعارف تقتضي امكانها في هذا الفصل
سيجي بيانها في فصل بعده   قد يكون الانسان وهو على اعتدال من احواله
آه   المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء الكرود عن اعراض و
النهزة النشاط والارتياح واولئك لو اعطت لبقي اوليه موفورا والسلاطة
القهر واعلم ان مبدأ القوة البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض
الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته
الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء

المعتدل

المعتدل يقتضي ازديادها واما تقييد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن
القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم
من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق او حمية الهية اشد
مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتبين معنى
الكلام المنسوب الى علي ع واللّٰه ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعته
بقوة ربانية اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته هذه خاصية اخرى اشرف من
المذكورتين ادعاها في هذا الفصل وسيبينها في ستة عشر فصلا بعده التجربة
والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة
المنام فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة يريد بيان اطلاع على وجه
مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك
الحالة ايضا ليس ببعيد ولا مانع عنه الا امر يمكن ان يزول ويرتفع كالاشتغال با
لمحسوسات اللهم الا ان يقوم على امتناع ذلك برهان يزيل هذا التجويز ويرفع هذا
الاحتمال اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت
بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار
حصوله للناظر نفسه وهو التعارف والى ما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج
وقصور التخيل عن التذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة
وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية و
اما القياس فعلى ما يجي بيانه قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في
[illegible] ياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي
نومه ويقظته مبني على مقدمتين احديهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي
العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة

الاولى قد ثبت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف
ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات
على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية الى قوله
في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها من
كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي تحركاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة
والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام
الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس
الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية
مرتسمة في شيء اخر وذلك ما يقتضيه راي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان
ما يلوح ضرب من النظر الى قوله لطاهر راي خفي واومى الى الراي الخاص به المخالف
لراي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك
فانه قول بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظ كان
في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوح اسمها وساير ما بعده الى قوله كمالا ما متعلق
وحقا خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه
ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة
يكون اتم وذلك لظاهر رايين عندنا احدهما كلي والاخر جزئي فانهما قد يستلزمان
النتيجة كما في الذهن الانساني ولفظ مستورا يورد في بعض النسخ بالرفع على انه
صفة لضرب من النظر ويورد في بعضها بالنصب على انه حال عن الهاء التي هي ضمير المفعول
في قوله ما يلوح وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار [illegible] انه
الذي ذكره الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المودي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد
العقول المفارقة ونفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوح واما جعل هذه المسئلة من الحكمة

المتالية

المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها انما يتم بجمع البحث
والنظر بالكشف والذوق والحكمة المشتملة عليهما متعالية بالقياس الى الاولى ثم
ان الشيخ لما فرغ عن ذكر ما مر اشار الى ما اجمع من ذلك بقوله ويجمع لك مما نبهنا
عليه الى قوله بشاعرة بالوقت الى الحاصل من رأي المشائين وبقوله او النقشان معا
الى ما اقتضاه رأيه وفي بعض النسخ او النقشان معا وهو الاظهر اي وفي العالم
النفساني اما النقشان واحدا على هيئة جزئية بحسب الرأي الاول او النقشان معا بحسب
الرأي الثاني   ولنفسك ان ينتقش بنقش ذلك العالم آه   هذا الفصل
مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام
الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي هو حصول الاستعداد وعدمي
هو زوال المانع لان قابلية النفس انما يتم بهذين الشرطين والفعل الصادر
عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في
النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين
يستدعي تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول
القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس آه
الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل
وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير ذلك الافاعيل
وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس
الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر فاعاده لبيان احكامه
وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى
الحس الظاهر امال العقل آلته اي جعل الانجذاب المفكر الذي هو آلة العقل في
حركته العقلية ميلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة

وفي بعض النسخ اما ال العقل اليه اي امال ذلك الى انجذاب العقل حذاءه وفي
بعض النسخ اضل العقل اليه اي اضله في سلوك سبيله بحركته ملكة ثم مال عن
الفيء شيء اقوى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فما
يدركه شيء اقوى وهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعني التعقل ثم ذكر احكام عكس
هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استكنت
النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت لوح
خار الحسم الرجل اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت اي تحيرت في امرها
والباطن الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار راه
هذه مقدمة اخرى وهي تذكر ما تقرر فيما مر في فصل الحس المشترك وهو ان الارتسام
يكون ما شاهدنا ما دام مرتسما فيه والارتسام بسبب لا محة اما من خارج واما من داخل والاول
من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند
مشاهدته في مكانه الاول ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورة الشعلة الى مكانه
الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتارة مع زوال السبب كبقاء صورة القطر
في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود
فان مشاهدة القطر خطا لا يتم الا بهما واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل
فمحتاج الى ما يدل على وجوده كما سياتي ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده
قد يشاهده يريد اقامة الدليل على وجود الارتسام الخيالي من
السبب الداخل وتقريره ان الصور التي يشاهدها الممرسمون في المرض مثلا الذين
غلبت عليهم المرة السوداء على مزاجهم الاصلي من كما كانت [illegible] ينفس من
التخيل والتوهم ليست في الاشياء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد والا لاجوده
في الخارج والا يشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من شانها ان يرتسم الصور

الحواس

النقش مع [illegible] علم ان الشيء هو دونما دال الاشياء في الحس المشترك
ولهذا صورة [illegible] بحركته [illegible] الحس [illegible]
ودون التوهم [illegible] انفعالاتها من [illegible] القطر النازل
خطا مستقيما [illegible] في لوح الحس المشترك صارت شاهدة
متمثلة الصورة في لوح الحس المشترك [illegible] ارتسامها
سواء كان من خارج او [illegible] المحسوس او [illegible] بعد زوال
المحسوس او [illegible] قبل المحسوس [illegible]

[illegible] صورا محسوسة لا مرة
من [illegible] المرض والهم [illegible] صور [illegible] من
حاضرة ولا انسة لها الى المحسوس خارج [illegible]
اشخاصها [illegible] سبب باطن [illegible]
سبب باطن والحس المشترك [illegible] الوهم [illegible]
الحائلة في معدن التخيل والتوهم [illegible]
[illegible] بين المرايا المتقابلة [illegible]

المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب ما ورد الحواس
الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من
سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة
لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك
ينتقش من الصور التي هي في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي يتعلق بها افعال
هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق بتصرفها
ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل
والتوهم من لوح الحس المشترك اي ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او
لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا الشبه بتعاكس
الصور في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا
يكون موجودا في الخيال سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور
ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين ثم اشار
الصارف عن ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطن بحسب
ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعها عن ذلك ولما لم يكن
ذلك دائما علم ان هناك مانعا فبين الشيخ في هذا الفصل حال المانع وذكر انه
ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد
عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطن فكأنه يبتزه ابتزازا عن المتخيلة
اي يسلبه عنها سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في
الانسان والوهم في سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة
اجبرا المتفكرة والتخيل عن الاعتمال والاعتمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما
يعنيهما من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد المانعين على ما سيأتي

[illegible]

فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخيل إلى فعله ولوح الصور في الحس
المشترك مشاهدة واعترض الفاضل الشارح بأن الصغير إن أمكن أن يقبل
الصور الكثيرة من غير تشويش أمكن أن يقبل الحس المشترك الصغير من الصور
فإن لم يمكن استحال أن يكون الجزء الصغير في الدماغ محلا للأشباح العظيمة وقوع
بعد ما مر بما ذكره في فصل مفرد وهو أن التفات النفس إلى أحد الجانبين يمنعها عن
الالتفات إلى الجانب الآخر   النوم شاغل للحس الظاهر اشتغالا ظاهرا وقد
يشغل الخ   يريد أن يذكر الأحوال التي يكون فيها أحد الشاغلين المذكورين
أو كلاهما وبدأ بالنوم فإن يكون الحس الظاهر الذي هو أحد الشاغلين فيه عطلا عن
الاستدلال ويكون الشاغل الثاني أيضا يكون أكثريا وذلك لأن الطبيعة في حال النوم
يشتغل في أكثر الأحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات
المفضية للإعياء فينجذب النفس إليها لشيئين أحدهما أن النفس لو لم ينجذب إليها لبطل
أعدت في شأنها شأنيتها الطبيعية على ما مر فإنما شغلت عن تدبير الغذاء فاختل أمر
البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني أن النوم
بالمرض أشبه منه بالصحة لأنه حال يعرض للحيوان بسبب احتياجه إلى تدبير البدن لإعداد
الغذاء وإصلاح أمور الأعضاء والنفس في المرض يكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في
تدبير البدن ولا تتفرغ لفعلها الخاص إلا بعد عود الصحة فإذن الشاغلان في النوم
ليكونان ويبقى التخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت
الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا   وإذا استولى على الأعضاء
الرئيسة مرض الخ   معناه ظاهر وهذه الحالة أقل وجودا لأن المرض الذي يكون
بهذه الصفة يكون أقل الوجود ومع ذلك لا يكون أحد الشاغلين ساكنا
أنه كلما كانت النفس الخ   لا فرع عن إثبات ارتسام الصور في الحس المشترك بين البيت

الرابع

